3 1761 09701609 1

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/delarecherchdela01male

DE LA RECHERCHE
DE LA VÉRITÉ

Paris. — Société anonyme d'Imprimerie. — PAUL DUPONT, Dr (1314. 3-80)

Philos.
M245d

DE LA RECHERCHE
DE
LA VÉRITÉ

PAR

N. MALEBRANCHE
Prêtre de l'Oratoire de Jésus

NOUVELLE ÉDITION AVEC DES NOTES ET UNE INTRODUCTION

Par M. Francisque BOUILLIER
Membre de l'Institut.

TOME PREMIER

PARIS
GARNIER FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS
6 RUE DES SAINTS-PÈRES, 6

22969
21/5/92

INTRODUCTION

Malebranche, après Descartes, est le premier des philosophes français. Non seulement c'est un grand philosophe, mais c'est un écrivain qui a sa place à côté des meilleurs du XVIIe siècle. En voilà plus qu'il ne faut pour nous justifier de publier une fois de plus, même en un temps ou d'autres idées, d'autres tendances philosophiques ont pris faveur, le plus connu de ses ouvrages, la *Recherche de la vérité*. Cette édition se recommandera d'ailleurs aux amis de la philosophie et des lettres, d'abord parce qu'elle est complète, c'est-à-dire, parce qu'elle ne sépare pas l'ouvrage lui-même des éclaircissements, d'un si grand intérêt philosophique, que l'auteur a successivement ajoutés à chaque édition [1], et aussi par le soin que nous avons eu de suivre exactement celle de 1712, la dernière qui ait été publiée et revue par Malebranche, « la plus exacte et la plus ample », comme il le dit lui-même dans l'avertissement. Nous avons noté les additions et changements qui la distinguent des éditions précédentes. La *Recherche de la vérité* est le principal ouvrage de Malebranche; avec sa psychologie, comme on dirait aujourd'hui, et sa logique, on y trouve l'esprit et les tendances fondamentales de toute sa philosophie. Mais c'est dans d'autres ouvrages, ultérieurement publiés, tels que les *Méditations chrétiennes*, les *Entretiens métaphysiques*, le *Traité de morale*, la polémique avec Arnauld, qu'il faut chercher ce qu'on peut appeler plus particulièrement sa métaphysique, par exemple, ses doctrines sur l'ordre, sur les volontés

[1] M. de Comberousse, professeur à l'École centrale, a bien voulu revoir les épreuves de la théorie des lois du mouvement, et du mémoire sur la lumière et les couleurs.

générales, sur la Providence, sur l'optimisme et sur la grâce. Comme il ne s'agit ici que d'une introduction à la *Recherche de la vérité*, j'avertis que ne voulant pas faire une exposition complète des doctrines de Malebranche, je laisserai en dehors les questions qui ne sont pas traitées, ou du moins qui ne sont qu'indiquées soit dans l'ouvrage même, soit dans quelque éclaircissement ultérieur. Je ne me propose pas non plus de donner une critique, mais plutôt une simple exposition et une analyse des principes de Malebranche.

Sans prétendre faire une biographie, nous devons d'abord dire quelques mots de sa vie et de sa personne [1]. Nicolas Malebranche naquit à Paris, en 1638, de Nicolas Malebranche secrétaire du roi et de Catherine de Lauzon. Le dernier de nombreux enfants, d'un tempérament maladif et d'une conformation défectueuse [2], il resta plus longtemps que ses frères auprès de sa mère, femme, dit le P. André, d'un esprit rare et d'une grande vertu qui s'appliqua particulièrement à le former. C'est à elle, dit encore le P. André, qu'il a la première obligation de ce langage brillant et naturel qu'on observe dans ses écrits. A seize ans, il fit sa philosophie, sous un maître péripatéticien, au collège de la Marche; il y éprouva la même déception que Descartes à la Flèche, ne trouvant, d'après le même biographe, rien de grand et rien de vrai, dans cette philosophie, « des équivoques perpétuelles, nul goût, nul christianisme. »

Sa théologie achevée, il entra à vingt et un ans à l'Oratoire, établissement qui lui convenait mieux que tout autre à cause de son goût pour la piété, pour la méditation et pour l'étude. Là, d'abord, il se livra sans beaucoup de vocation et de succès, à des études de pure érudition; il chercha sa voie jusqu'au jour où, par un hasard heureux, le *Traité de l'homme* de Descartes lui tomba sous la main. Il en fut ravi, il en reçut, pour ainsi dire, le coup de la grâce philosophique.

Après le *Traité de l'homme*, Malebranche lut et médita les

[1] Nous renvoyons pour plus de détails à l'*Étude de Malebranche*, de l'abbé Blampignon qui a découvert à la bibliothèque de Troyes une partie considérable de l'*Histoire de Malebranche*, par le Père André et à la *Philosophie de Malebranche* par Ollé-Laprune, et à la 3e édition de notre *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2e volume, Delagrave.

[2] De là, ce que dit Fontenelle, dans son éloge : « Qu'il était appelé à l'état ecclésiastique par la nature et par la grâce. »

autres ouvrages de Descartes, et pour mieux le comprendre il apprit les mathématiques; « à la faveur de cette lumière, dit le P. André, il envisagea la philosophie de Descartes par tous les côtés, et comme tout y est appuyé sur l'existence de Dieu, créateur et moteur de toute la nature, sur la spiritualité de l'âme et son immortalité, son cœur était pénétré de joie de voir une philosophie si bien d'accord avec la religion. » Non moins grande parfois semble l'admiration de Malebranche pour le génie de Descartes que celle de Lucrèce pour Épicure. « Ceux qui liront, dit-il, les ouvrages de ce savant homme, se sentiront une secrète joie d'être nés dans un siècle et dans un pays assez heureux pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siècles passés, parmi les païens et dans les extrémités de la terre, parmi les barbares et les étrangers, un docteur pour nous instruire de la vérité [1]. » Le mépris de l'antiquité a passé, on le voit, du maître aux disciples. Platon, qu'il n'appelle le divin Platon, que par ironie, malgré les analogies de son génie avec le sien; Aristote, qu'il regarde comme le prince des faux philosophes, et qu'il ne cite jamais qu'en exemple de toutes les erreurs et de tous les sophismes, voilà ces barbares, ces païens, qu'il congédie si dédaigneusement.

Toutefois malgré cet enthousiasme pour Descartes, Malebranche n'est point un disciple aveugle, comme certains cartésiens, et il ne tient pas son maître pour infaillible. Descartes lui-même, dit-il, ne nous avertit-il pas de ne le croire qu'autant qu'on y est forcé par l'évidence ?

D'ailleurs Descartes n'a pas été le seul maître de Malebranche ; il en a un autre, saint Augustin, avec lequel il corrige quelquefois le premier [2]. Il loue Descartes d'avoir mieux connu la nature, mais il loue saint Augustin d'avoir mieux connu l'esprit, quoique cependant il dise dans la préface de la *Recherche* : « qu'on a point assez clairement connu la différence de l'âme et du corps que depuis quelques années, » c'est-à-dire depuis Descartes. La recherche de la vérité lui ayant paru, comme à saint Augustin et à Descartes, le premier devoir de l'homme, c'est là-dessus que d'abord il médita, et ce fut l'objet,

[1] *Recherche*, 6e liv., dernier chapitre.

[2] M. Ollé-Laprune a particulièrement développé et mis en lumière ce que Malebranche a emprunté à saint Augustin.

ainsi que le titre, de son premier ouvrage. La *Recherche* n'est pas un ouvrage d'un seul jet; on peut même dire que Malebranche y a travaillé toute sa vie, soit par les éditions successives qu'il en a données avec de nouveaux développements, soit par les éclaircissements qu'il y a ajoutés. Il avait commencé à y travailler en 1668; en 1674 parut un premier volume qui ne contenait que les trois premiers livres, sur les sens, l'imagination et l'esprit pur. Le second volume avec les trois autres livres, sur les passions, les inclinations et la méthode, ne parut que l'année suivante. L'ouvrage alla grossissant par les additions de l'auteur dans les éditions suivantes. L'édition de 1700, l'avant-dernière, était en trois volumes in-12; la dernière, celle que nous publions, en a quatre [1]. A partir de la *Recherche*, Malebranche n'a pas cessé d'écrire, soit pour exposer ses doctrines sur diverses autres matières, sur Dieu, ses attributs, ses volontés, sur la Providence, sur l'ordre, sur l'optimisme, sur la grâce, sur l'accord de sa philosophie avec la théologie, sur l'explication de certains mystères [2], soit pour réfuter ses adversaires. Ces ouvrages augmentèrent sa réputation comme penseur et comme écrivain, mais détachèrent de lui quelques-

[1] *La Recherche* a eu six éditions du vivant de l'auteur. Elle a été traduite en latin, par un ministre réfugié, membre de l'académie de Berlin : « De inquirenda veritate libri sex, Genevæ, 1685, in-4°. » Deux traductions parurent en anglais, l'une de Broock Taylor, secrétaire de la Société royale, l'autre de Levassor qui avait quitté l'Oratoire pour se faire protestant. Cette dernière est précédée d'un abrégé de la querelle de Malebranche et d'Arnauld. La France n'a point encore d'édition complète des œuvres de Malebranche. On ne peut donner ce nom à l'édition publiée en 1837, en deux volumes in-4°, par Genoude et Lourdoeix ; il y manque, indépendamment de toutes les lettres de Malebranche, retrouvées depuis, et particulièrement de la correspondance avec Mairan, toute sa polémique contre Arnauld.

[2] *Conversations chrétiennes* dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de J.-C., in-12, Paris, 1876. — *Traité de la nature et de la grâce*, en trois discours, in-12. Amsterdam, 1680. — A la seconde édition, Rotterdam, 1694, il a ajouté l'éclaircissement sur les miracles de l'ancienne loi. — *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, in-12, Cologne, 1683. *Traité de morale*, in-12, Cologne, 1683. L'édition de 1697, 2 vol. in-12, Lyon, est suivie du *Traité de l'amour de Dieu*. — *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 2 vol. in-12, Rotterdam, 1688. A la 3e édition, Paris, 1696, il a ajouté trois Entretiens sur la mort. — *Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois* sur l'existence et la nature de Dieu, petit in-12, Paris, 1708. *Réflexions sur la prémotion physique* contre le P. Boursier, petit in-12, Paris, 1715. — Il faut ajouter à cette liste un grand nombre de traités et de mémoires scientifiques et d'ouvrages de polémique, de *Réponses*, de *Défenses*, *Lettres*, etc. Malebranche a réuni en quatre volumes in-12, Paris, 1709, tous ses écrits relatifs à la contestation avec Arnauld.

uns de ceux qui, comme Arnauld, avaient le plus admiré la *Recherche*, et l'engagèrent dans de longues et vives polémiques qui, presque jusqu'à la fin, troublèrent son repos. Il eut à combattre contre des cartésiens, fidèles à la doctrine du maître, contre des jésuites et des jansénistes, contre Bossuet, contre Régis, contre François Lamy, contre le P. Valois, contre le P. Tournemine et les journalistes de Trévoux, contre le P. Boursier, et surtout contre Arnauld, le plus redoutable de tous. Le génie de Malebranche, comme dit Fontenelle, était tout pacifique, tandis que celui d'Arnauld était tout à fait guerrier. Mais une fois engagé dans la dispute, Malebranche s'y montre d'autant plus aigre et opiniâtre qu'il a été d'abord plus contrarié dans son amour naturel de la paix.

Attaqué, non pas seulement au point de vue philosophique, mais, ce qui était plus dangereux pour lui, au point de vue théologique, accusé de ruiner le surnaturel et les fondements de la foi dans son *Traité de la nature et de la grâce* qu'Arnauld fit mettre à l'index par la sacrée congrégation, tribunal qui ne l'épargnait pas cependant lui-même, il eut la fermeté de ne rien rétracter.

Philosophe et théologien, Malebranche était en même temps un grand physicien et un grand géomètre, comme le dit Fontenelle, et comme on le verra par plusieurs parties de la *Recherche*. Ami du marquis de l'Hôpital, il fut l'éditeur de l'*Analyse des infiniments petits;* les mathématiciens Carré, Jean Prestet et Mairan ont été ses élèves. En physique, il a adopté, mais en la modifiant, l'hypothèse des tourbillons de Descartes. Il a divisé en des tourbillons infiniment petits les grands tourbillons de Descartes. « Voilà, dit Fontenelle, un grand fonds de force pour tous les besoins de la physique dont Malebranche les regardait comme la clef. » On verra comme Malebranche le met en œuvre dans le 16me éclaircissement sur la lumière et la couleur. Il semble que la physique contemporaine revienne à ce grand fonds de force et fasse revivre, sous d'autres noms, les petits tourbillons de Malebranche. Il est facile, par exemple, de les reconnaître dans les atomes tourbillonnants du fameux physicien anglais Thompson. C'est comme mathématicien, et après la publication de son traité sur les lois du mouvement, qu'il fut nommé membre honoraire de l'Académie des Sciences,

titre qui lui valut cet Éloge qui est un des chefs-d'œuvre de Fontenelle.

A l'exemple de Descartes, il montra toujours beaucoup de goût pour l'anatomie. « De toutes les choses matérielles il n'y en a point, dit-il, de plus digne de l'application des hommes que la structure de leur corps et la correspondance de toutes les parties qui le composent [1]. » Dans plusieurs passages de la *Recherche*, il défend vivement cette science contre les mépris et les dégoûts des gens du monde. Il se plaisait aussi à l'étude des insectes ; en divers passages il se plaît à décrire la magnificence de leur parure, la délicatesse et l'harmonie de leurs parties, avec un style éclatant de couleur et plein de charme. Pour la démonstration de la divine Providence, il déclare qu'il préfère les insectes à des merveilles plus éclatantes et même aux astres qui brillent dans les cieux. Il avait d'ailleurs peu d'estime, ce qui paraît étrange, de la part d'un mathématicien, pour l'astronomie. Nous ne sommes pas faits, dit-il, pour passer notre vie pendus à des lunettes. De même, Descartes, à ce que nous apprend Baillet, regardait l'astronomie comme une perte de temps. Mais Malebranche méprisait par-dessus tout, peut-être plus encore que Descartes lui-même, l'étude de l'antiquité, l'érudition, les études historiques. Il n'épargne pas les sarcasmes à ces vaines sciences qui enflent, dit-il, le cœur de l'homme et faussent son esprit. Aussi c'est Malebranche surtout que Huet a en vue, quand il accuse les cartésiens de vouloir ramener le XVIIe siècle à la barbarie, c'est-à-dire au mépris de l'érudition

Quoique poète en prose, comme dit le P. André, qu ique doué de la plus belle imagination, il affectait de mépriser la poésie et il faisait la guerre, comme nous le verrons, à l'imagination, par une sorte de rigorisme philosophique. Que de charme dans son style et combien le génie de l'écrivain ne contribue-t-il pas à faire goûter, même aujourd'hui, ses ouvrages de ceux-mêmes qui ne goûtent guère ses doctrines ! Aussi Arnauld son grand adversaire, invite-t-il sans cesse à se tenir en garde contre les séductions et les agréments de son discours, contre cette vivacité, cette noblesse d'élocution, ce langage figuré et

[1] *Recherche*, liv. II, chap. 5.

sublime, ces expressions relevées et magnifiques, cet air de spiritualité par où il éblouit un grand nombre de lecteurs. Voltaire propose Malebranche comme un modèle du style philosophique. Les critiques modernes ne sont pas moins louangeurs. Selon Cousin, c'est un écrivain d'un naturel exquis et d'une grâce incomparable; selon Sainte-Beuve, « c'est un écrivain excellent, facile, harmonieux, lumineux, spécieux, spacieux, qui tenait autant qu'aucun des illustres, sa place dans le siècle [1]. »

Nulle part, peut-être, à notre avis, il ne s'élève plus haut comme écrivain que dans les *Méditations chrétiennes*. Au commencement de l'ouvrage il adresse à Dieu cette belle prière : « Donnez-moi des expressions claires et véritables, vives et animées, en un mot dignes de vous et telles qu'elles puissent augmenter en moi et dans ceux qui voudront bien méditer avec moi la connaissance de vos grandeurs et le sentiment de vos bienfaits. » Cette prière de Malebranche a été, dirait-on, exaucée ; ce langage digne de Dieu, on peut dire qu'il l'a parlé. Semblables aux *Soliloques* de saint Augustin et à l'*Imitation* de Jésus-Christ, les *Méditations* sont un dialogue, sur un ton lyrique, entre le créateur et la créature. « L'art de l'auteur, dit Fontenelle, a su y répandre un certain sombre auguste et majestueux propre à tenir les sens et l'imagination dans le silence, la raison dans l'attention et le respect, et si la poésie pouvait prêter des ornements à la philosophie, elle ne pourrait pas lui en prêter de plus philosophiques. » A cette belle langue il n'a manqué que plus de correction pour être parfaite. Dans la *Recherche* on trouvera, au milieu des pages les plus brillantes, plus d'une phrase négligée et embrouillée. Le père André nous donne la principale raison de ces négligences et de ces incorrections. Il travaillait, dit-il, beaucoup ses livres, mais il ne s'occupait pas de l'impression [2].

Il a passé cinquante ans dans la maison de l'Oratoire de la rue Saint-Honoré, remplissant de la manière la plus édifiante tous ses devoirs de prêtre et de religieux. Doux, simple et

[1] *Histoire de Port-Royal*, 5e vol., p. 269. Je renvoie aussi à un remarquable éloge de Malebranche, comme écrivain, par Hamilton, *Lectures on metaphysics*, lect. 14.

[2] Manuscrit de Troyes.

accommodant dans le commerce ordinaire de la vie; il jouait même avec les enfants de chœur et les frères de l'Oratoire. Comme Spinoza, il préférait les jeux enfantins, parce qu'ils ne laissent, disait-il, aucun trouble dans l'esprit après eux, à la différence de ceux qui appliquent davantage; comme Spinoza, aussi, mais pour s'amuser, et non pour vivre, il polissait des verres. Pendant l'été, il quittait le cloître de la rue Saint-Honoré pour aller à la maison de campagne de l'Oratoire ou dans les terres de quelques-uns de ses amis et disciples, philosophes et grands seigneurs, comme le marquis d'Allemans ou Pierre de Montmort, membre de l'Académie des Sciences. C'est à la campagne qu'il a composé le plus grand nombre de ses ouvrages.

On a regret de dire, pour l'honneur de l'ordre dont il était la plus grande gloire, qu'il y a été l'objet de bien des tracasseries et qu'il a éprouvé plus d'un chagrin, surtout pendant sa longue querelle avec Arnauld, de la part de ses chefs attachés à la cause du jansénisme. Ces chagrins lui donnèrent même pendant quelque temps l'envie de quitter la congrégation [1]. Cependant, avec le nombre de ses admirateurs et ses disciples, sa renommée allait en augmentant en France et au dehors. L'amie et l'élève de Descartes, la princesse Élisabeth, alors abbesse d'Hervorden, lut et admira la *Recherche*. Depuis Descartes, elle disait, selon le P. André, n'avoir rien vu de si beau. Le prince de Condé lut et goûta aussi les ouvrages de Malebranche; pour en causer à son aise avec l'auteur il le manda auprès de lui, « dans son apothéose de Chantilly, » comme dit Mme de Sévigné. Telle était la réputation de Malebranche sur la fin de sa vie qu'aucun étranger, pourvu qu'il ne fût pas tout à fait ignorant en philosophie, ne venait à Paris sans lui faire visite. On mentionne même le roi Jacques II parmi ces illustres visiteurs. C'est seulement après sa querelle avec Arnauld, et dans les premières années du XVIIIe siècle, lorsqu'il eût regagné, à force de modestie et de douceur, le cœur, sinon l'esprit, de ses confrères, que Malebranche commença à goûter le calme et le repos et que, suivant l'expression biblique du P. André, il posséda la terre.

[1] On ne faisait point de vœux dans cette libérale congrégation de l'Oratoire; on était libre d'en sortir comme d'y entrer. « Une sainte liberté, dit Bossuet, dans l'Oraison funèbre du P. Bourgoing, y fait le saint engagement, où l'on obéit sans dépendre où l'on gouverne sans commander, etc. »

Mais il ne devait pas jouir longtemps, déjà vieux et souffrant, d'une gloire et d'un repos si mérités. Il était à la campagne, chez un de ses amis, à Villeneuve-St-Georges, près de Paris, quand il ressentit les atteintes de sa dernière maladie. On se hâta de le transporter à l'Oratoire où il mourut, le 13 octobre 1715. Il s'était affaibli de jour en jour pendant cette longue maladie. Citons encore Fontenelle : « Son mal, dit-il ingénieusement, s'accommoda à sa philosophie, le corps qu'il avait tant méprisé se réduisit presque à rien, et l'esprit accoutumé à la supériorité demeura sain et entier. Il n'en faisait usage que pour s'exciter à des sentiments de religion, quelquefois par délassement, pour philosopher sur le dépérissement de sa machine. Il fut jusqu'à la fin le spectateur tranquille de sa longue mort [1].

Quoique cette introduction ait particulièrement pour objet la *Recherche de la vérité,* et non pas l'ensemble des idées philosophiques de Malebranche, cependant nous ne pouvons pas ne rien dire de l'esprit général de sa philosophie, d'autant que cet esprit et ces tendances se révèlent tout d'abord dans la *Recherche* elle-même. Le système de Malebranche, dit très bien Fontenelle, est plein de Dieu. On le voit dès la préface même de la *Recherche*. La tendance fondamentale de sa philosophie, dont l'origine est dans certains principes de Descartes, tendance qui lui est commune avec les Hollandais, Clauberg et Geulincx, et surtout avec Spinoza, bien qu'il renie avec horreur toute parenté avec lui, est de mettre en Dieu seul toute réalité et toute activité, pour ne laisser à la créature que privation, défaut et passivité. La comparaison de l'homme aux mains de Dieu, avec l'argile aux mains du potier, ne s'applique guère moins bien à Malebranche qu'à Spinoza. Tout donner à Dieu, et cependant laisser quelque chose à l'homme qui soit la matière de sa responsabilité, voilà la contradiction dans laquelle Malebranche ne cesse pas de se débattre. La science de l'homme lui-même telle qu'il la conçoit n'est, à vrai dire, que la science de Dieu.

L'homme, dit-il, dans la préface de la *Recherche*, ne subsiste que par une double union de l'âme avec Dieu et de l'âme avec

[1] « Le sentiment de ses vives douleurs, dit le P. André, au lieu d'exciter ses plaintes, ne faisait le plus souvent que lui rappeler des idées, qui lui étaient si familières, de la structure du corps humain. »

le corps. Mais de combien la première ne l'emporte-t-elle pas sur la seconde, quoique affaiblie par le péché! Cependant, de même que l'union avec le corps ne peut jamais être entièrement rompue, pendant cette vie, de même l'union avec Dieu ne peut jamais être entièrement effacée. Nous ne cessons de recevoir par cette union quelque chose de la vérité éternelle, de connaître notre devoir, comme aussi nos dérèglements. La lumière de la vérité luit dans les ténèbres quoiqu'elle ne les dissipe pas toujours. L'esprit devient plus lumineux, plus fort, plus étendu à proportion de l'union avec Dieu et, au contraire plus obscur et plus stupide à proportion de son union avec le corps.

Voyons maintenant ce qu'il entend par l'âme et par le corps. Comme Descartes et tous les cartésiens, il place l'essence de l'esprit dans la pensée, et celle du corps dans l'étendue. Au sujet de l'étendue essentielle, il est impossible d'être plus cartésien, plus net et plus précis que Malebranche, ce qui l'a fait mettre par le P. Valois au premier rang de ceux qu'il accuse de ruiner l'Eucharistie. Dans la pensée il distingue deux modes : l'entendement qui est la faculté de recevoir plusieurs idées, et la volonté qui est celle de recevoir plusieurs inclinations. Il les compare, sauf quelques réserves un peu embarrassées en faveur de la liberté, à la double capacité de la matière de recevoir différentes figures et d'être mue.

Sentir et connaître, telle est la double fonction de l'entendement que Malebranche divise en trois facultés, les sens, l'imagination, l'entendement pur, lesquelles sont l'objet des trois premiers livres de la *Recherche*.

Voyons d'abord ce qu'il entend par ces trois facultés de l'entendement, et ensuite par la volonté, avant de montrer en quoi elles nous servent, ou nous nuisent par la *Recherche de la vérité*. Voici comment il définit le sens et l'imagination : « On appelle sens ou imagination l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionnelle de nos pensées, et on l'appelle entendement lorsqu'il agit par lui-même, ou plutôt lorsque Dieu agit en lui et que sa lumière l'éclaire en plusieurs façons différentes sans aucun rapport nécessaire à ce qui se passe dans le corps [1]. » Il donne le nom de sentiments aux pensées qui nous

[1] *Recherche*, liv. 5, chap. 1er.

viennent par les sens ou par l'imagination et dans lesquelles le corps a quelque part. Les sentiments diffèrent profondément des idées lesquelles sont du domaine de l'entendement pur. Le plaisir et la douleur, les qualités sensibles, qui ne sont que de pures modifications de l'âme, correspondent à certains arrangements des parties des corps qui sont en relation avec nous.

Les qualités sensibles ne sont qu'en nous, et non hors de nous, dans les objets. C'est une des plus grandes vérités, selon Malebranche, que Descartes ait mises en lumière et qui importe le plus, non seulement pour la distinction de l'âme et du corps, mais pour la morale. Ce n'est pas, dit-il, le soleil qui répand la lumière qui nous éclaire, ce n'est pas le feu qui nous échauffe, ce n'est pas aux objets extérieurs qu'appartiennent ces belles couleurs dont la vue nous réjouit; tout cela n'est qu'en nous, et non pas hors de nous. Quel rapport en effet y a-t-il entre les impressions que nous ressentons et le corps, c'est-à-dire la simple étendue avec ses trois dimensions? Les modalités des corps n'étant autre chose que le corps lui-même de telle ou telle façon, comment concevoir qu'elles se transforment en modalités de l'esprit? D'ailleurs cela serait contraire à un des plus grands principes de la philosophie de Malebranche, à savoir qu'aucune créature, que Dieu seul, peut agir sur nous, et qu'à moins de supposer les corps doués de quelque puissance merveilleuse, on ne peut les croire capables de causer la moindre impression sur nous. Il va jusqu'à accuser de paganisme ceux qui croient que les objets peuvent nous rendre heureux ou malheureux. Comment le penser en effet, sans être conduit à les aimer ou les craindre, d'où il n'y a, suivant lui, qu'un pas à les adorer?

Les sentiments n'appartiennent qu'à nous; ils ne sont qu'en nous, mais ce n'est pas nous qui nous les donnons; ils sont en nous, malgré nous, et par une cause étrangère. Leur cause n'est pas le corps, mais Dieu qui seul nous modifie, qui seul est cause du plaisir et de la douleur, et que seul nous devons aimer et craindre. Les sentiments ne sont bons que pour la conservation du corps; ils ne nous apprennent ce que les corps sont, par rapport à nous, et non ce qu'ils sont en eux-mêmes. Rien dans les corps n'est semblable aux sentiments que nous en avons; tandis qu'ils nous montrent les corps revê-

tus des qualités sensibles, la raison ne nous y découvre que des rapports de distance, des changements de parties.

L'imagination n'est qu'une suite et un retentissement des impressions des sens. La partie la plus attrayante de la *Recherche*, la plus justement goûtée de tous, indépendamment de toute doctrine métaphysique, est le livre sur l'imagination. Ni la Rochefoucauld, ni la Bruyère n'ont analysé avec plus de finesse, tous les plis et les replis du cœur humain, et n'ont mis en scène d'une manière plus piquante les écarts de l'imagination. Comme moraliste, Malebranche peut rivaliser avec eux. De l'étude de l'esprit humain, il ne sépare pas celle des organes, de même que son maître Descartes dans le *Traité des passions*. En même temps qu'il étudie ce qui se passe dans l'âme, il cherche à rendre compte de ce qui se passe parallèlement dans le corps; aux phénomènes et aux lois de l'imagination, de l'association des idées, de la mémoire, il joint des explications physiologiques non moins ingénieuses, et assurément tout aussi plausibles, que celles qu'ont imaginées la plupart des physiologistes de notre temps. Que sont les esprits animaux qui jouent ici le principal rôle, comme dans toute la physiologie cartésienne, sinon les avant-coureurs du fluide nerveux ou le fluide nerveux lui-même, selon une remarque du docteur Huxley? Malebranche suppose pour expliquer la mémoire, que les esprits animaux se répandent plus volontiers par les voies déjà frayées, là où les fibres souvent remuées ont acquis plus de flexibilité et de souplesse. « Ils se portent, dit-il, vers les endroits les plus ouverts par l'habitude de l'exercice [1]. » N'est-ce pas là le principe de moindre résistance renouvelé de nos jours par Herbert Spencer?

Qu'entre chaque idée et une certaine trace dans le cerveau, entre chaque mouvement de l'âme et un certain mouvement du corps, il y ait une exacte et nécessaire correspondance, il ne fait pas plus difficulté de l'admettre, malgré son idéalisme mystique, qu'un physiologiste contemporain, ou même quelque partisan de ce qu'on appelle aujourd'hui la nouvelle psychologie. « Je suis persuadé, dit-il, qu'il y a une telle correspondance entre les dispositions de notre cerveau et celles de notre âme, qu'il n'y

[1] *Recherche*, liv. 5, p. 530.

a peut-être point de mauvaises habitudes dans l'âme qui n'ait son principe dans le corps [1]. »

Je m'étonne que ceux qui de nos jours ont fait si grande la part de l'hérédité physique et morale, n'aient pas cité Malebranche en leur faveur. Malebranche en effet, un peu, il est vrai, il faut le dire, dans l'espoir d'arriver à une explication naturelle du péché originel, étend et fait remonter l'hérédité aussi loin qu'il le peut. Entre le cerveau de la mère et le cerveau de l'enfant, il établit une si étroite dépendance que le plus souvent l'enfant vient au monde, suivant lui, avec l'esprit déjà gâté et corrompu. Il abonde en exemples, dont quelques-uns auraient besoin d'être mieux prouvés, de marques physiques, d'appréhensions, de travers d'esprit et de corps, héréditaires dans certaines familles, par le fait de cette correspondance. Mais quelque grande et exacte que soit cette correspondance, il n'a garde d'en conclure qu'au lieu de l'observation intérieure, il faille désormais étudier uniquement l'âme dans le corps et dans les esprits animaux, dans les traces du cerveau ou les mouvements des fibres.

Toute la différence entre l'imagination ou la sensation est en ceci, que l'ébranlement des nerfs et fibres du cerveau qui le produit, vient du dedans et non du dehors.

L'imagination est : « la puissance qu'a l'âme de se former des images des objets en produisant des changements dans la partie principale du cerveau. »

Nous ne faisons que sentir, nous ne connaissons pas, par le sens et l'imagination. Là est la sphère de l'erreur et des ténèbres; la lumière n'est que dans les idées ou la connaissance, c'est-à-dire, dans l'entendement pur. Ne pas confondre entre sentir et connaître; voilà, selon Malebranche, le plus grand des préceptes pour ne pas tomber dans l'erreur. Qu'est-ce donc que connaître? Élevons-nous du sens et de l'imagination à l'entendement pur, ou aux idées. Le troisième livre de la *Recherche*, qui a pour objet l'entendement pur, renferme ce qu'il y a de plus original dans la doctrine philosophique de Malebranche. Dieu qui, comme nous venons de le voir, produit en nous directement les sentiments, sans nul concours des objets, ni de notre activité propre, est aussi, dans l'entendement pur,

[1] Éclaircissements sur le 2e livre. Réponse aux objections contre le péché.

l'unique acteur. C'est de lui seul que viennent toutes les idées.

Que sont donc ces idées venues de Dieu, d'après Malebranche ? Comment Dieu les contient-il en lui, et comment nous les découvre-t-il en son propre sein? Comment enfin connaissons-nous toutes choses, les corps, les âmes et Dieu, le particulier et le général ? Nous voici arrivés à cette célèbre théorie de la vision en Dieu qui contient la réponse de Malebranche à toutes ces questions. Deux parties différentes sont à considérer dans la vision en Dieu, la connaissance des choses matérielles et contingentes et la connaissance des vérités immuables et éternelles.

En comparant la *Recherche* à ses autres ouvrages, ou même aux éclaircissements qui la suivent, il semble, au premier abord, que Malebranche a varié dans la manière dont il entend la vision en Dieu. Que s'il n'a pas varié au fond, comme il le soutient, dans sa polémique contre Arnauld, du moins est-il certain qu'il ne l'a pas toujours présentée de la même manière, ou qu'il l'a plus tard développée et complétée. Tenons-nous-en d'abord au troisième livre de la *Recherche*. Le désir de terminer toute connaissance à Dieu, comme à son objet et à son principe, de lui attribuer exclusivement toute efficace sur l'esprit et sur le corps, voilà ce qui a poussé Malebranche à la singulière imagination, comme dit Arnauld, de cette nouvelle spiritualité, que nous voyons les corps en Dieu. Malebranche l'appuie d'abord sur un principe dont tout le monde, dit-il, convient, à savoir que l'âme ne peut connaître que ce qui est intimement uni avec elle. Cependant nous connaissons le soleil et les étoiles, quoique bien loin de nous ; or, comme il n'est pas vraisemblable que notre âme sorte du corps pour aller se promener dans les cieux, l'objet de l'âme apercevant le soleil, ne peut être le soleil sensible. D'ailleurs ne voyons-nous pas les corps, même quand ils ne sont pas, comme dans le rêve ? Ce n'est donc pas le corps qui est l'objet immédiat de la perception de l'esprit, mais quelque chose, à savoir l'idée qui est intimement unie à l'âme, et sans quoi la perception ne peut avoir lieu. Il faut prendre garde à la distinction que fait Malebranche entre l'idée et la perception. L'idée est ce qui est perçu par l'esprit, la perception est l'esprit lui-même qui perçoit. Il définit l'idée : l'objet immédiat de l'esprit lorsqu'il aperçoit quelque chose hors de lui. Nous n'apercevons un objet

qu'autant que s'offre à notre esprit l'idée qui le représente mais cela ne veut pas dire qu'il existe réellement en dehors de nous un objet correspondant à cette idée. Dépourvus de toute efficacité pour agir sur notre esprit, les objets réels, par delà les idées, nous sont inaccessibles ; ils sont pour nous comme s'ils n'existaient pas. Au regard de la raison leur existence n'est que problématique. On pourrait ici faire un rapprochement entre Malebranche et les noumènes de Kant. Rien n'est certain si ce n'est l'existence même de l'idée. Comme les idées ne sont pas de purs modes de l'esprit, et comme elles ont une foule de propriétés, Malebranche leur accorde une réalité en dehors de notre entendement; on dirait même qu'il en fait de petits êtres, des êtres représentatifs particuliers, selon la pensée qu'Arnauld lui attribue et pour laquelle dans sa polémique, il sera sans nulle pitié. Telle est du moins l'interprétation à laquelle peut donner lieu la première forme sous laquelle Malebranche expose son sentiment de la vision en Dieu, dans le troisième livre de la *Recherche*, si on rend à la lettre certaines de ses expressions.

Il s'agit maintenant de savoir d'où viennent ces idées, où elles résident et comment elles se communiquent à nous. Malebranche passe en revue toutes les diverses hypothèses qu'on peut faire, suivant lui, en réponse à ces questions : ou bien on peut supposer que les idées viennent des corps, ou que l'âme a la puissance de les produire, ou que Dieu les produit toutes avec elle en la créant, ou qu'il les produit successivement, à mesure qu'elle pense à quelque objet, ou que l'âme possède et voit en elle toutes les perfections qu'elle croit voir dans les corps, ou enfin qu'elle est unie à un être parfait renfermant en lui les idées de tous les êtres créés. Il élimine tour à tour chacune de ces hypothèses pour arriver à conclure, que cette dernière seule est la vraie.

D'abord il critique longuement et il maltraite fort la vieille doctrine de Démocrite, conservée par quelques scholastiques, des images matérielles qui s'échappent des corps, qui voltigent dans les airs et viennent frapper nos organes. La seconde hypothèse, celle de l'âme excitée par les impressions du dehors et produisant elle-même ses idées, n'est pas de nature à trouver quelque grâce devant lui. Tout d'abord, en effet, il la condamne

comme une de ces pensées mauvaises que le père des lumières ne nous a pas données et qui viennent de notre esprit vain et superbe. Les idées sont des êtres et non pas même comme il le dit, des êtres si minces et si méprisables, puisque ce sont des êtres spirituels; si donc l'âme les produisait, elle aurait la puissance créatrice qui n'appartient qu'à Dieu. Il ne se peut non plus que toutes nos idées aient été créées avec nous; cela serait contraire au grand principe de la simplicité des voies que Malebranche ne sépare pas de l'idée même de la Providence. Le nombre des idées est infini, Dieu donc serait obligé de créer un nombre infini d'idées en dépôt dans chaque esprit. Mais ne pourrait-il les créer au fur et à mesure que nous apercevons des choses différentes? Cela non plus n'est pas possible ; il est certain que nous pouvons vouloir penser à une foule de choses ou même à toutes choses; il faut donc que déjà nous les apercevions confusément et qu'en tout temps nous ayons la faculté d'en contempler les idées.

C'est encore, selon Malebranche, une pensée d'orgueil inspirée par l'esprit des ténèbres, une pensée qu'il repousse avec horreur, que de croire l'esprit doué de la puissance d'apercevoir dans ses propres perfections toutes les choses du dehors. Combien de fois il cite ces paroles de saint Augustin : « non dic quia tu tibi lumen es, » sur lesquelles il fonde, pour ainsi dire, tout son sentiment de la vision de Dieu? L'âme n'aperçoit en elle-même que ses sentiments, ses propres modifications, et nullement les choses du dehors. Elle connaît tous les êtres, elle connaît des choses infinies, comment, étant limitée, les connaîtrait-elle éminemment? Dieu seul, qui a tout créé, voit en lui-même, d'une manière spirituelle, l'essence de toutes les créatures et leur existence dans les décrets de sa volonté.

Après l'élimination successive de toutes ces hypothèses, il ne reste plus rien, sinon de croire que nous voyons toutes choses en Dieu. Il est certain que Dieu a en lui les idées de tous les êtres, puisqu'il les a tous créés; il n'est pas moins certain que nous sommes unis avec lui, puisque nous avons toujours présente à l'esprit l'idée de l'infini qui, selon Malebranche, est Dieu même. Dieu étant étroitement uni à nos âmes par sa présence, il est, dit-il, le lien des esprits, comme l'espace est le lien des corps; donc l'esprit peut voir en Dieu tous les ouvrages

de Dieu, supposé que Dieu veuille qu'il les y découvre. Or, Malebranche n'hésite pas à affirmer qu'il le veut indubitablement, parce qu'il agit toujours par les voies les plus simples. Quoi de plus simple que Dieu fasse voir aux esprits toutes choses en voulant simplement qu'ils voient ce qui est au milieu d'eux-mêmes, c'est-à-dire, ce qui en lui-même a rapport à ces choses et les représente? « Il veut que ce qui est en lui qui les représente nous soit découvert. » Quoi donc, si nous y voyons toutes choses, y verrons-nous donc aussi les choses particulières, changeantes, corruptibles, y verrons-nous des chevaux, des moucherons, dont il est si souvent question dans la polémique d'Arnauld contre la vision en Dieu?

Malebranche, dans la *Recherche* même, a semblé prévoir cette objection et a voulu se mettre en garde contre elle. Dans un passage du premier livre (ch. 14), il dit qu'il rejette comme inutile « ce nombre infini de petits êtres, qu'on nomme des espèces et des idées, » que notre ignorance nous fait imaginer pour rendre raison des choses que nous n'entendons pas. Il ajoute que : « les idées qui nous représentent les créatures ne sont que les perfections de Dieu qui répondent à ces créatures. » Dans les chapitres mêmes du troisième livre que nous venons d'analyser, il dit avec plus de précision : « Nous croyons qu'on voit en Dieu les choses changeantes et corruptibles parce qu'il n'est pas nécessaire pour cela de mettre quelque imperfection en Dieu, puisqu'il suffit que Dieu nous fasse voir en lui ce qui a rapport à ces choses. » Il dit encore : « Les idées particulières que nous avons des créatures ne sont que des limitations de l'idée du Créateur. » Là est en germe l'étendue intelligible dont le nom se trouve une seule fois dans la *Recherche*, mais qui revient si fréquemment dans les éclaircissements et dans les ouvrages postérieurs.

Ainsi le monde qu'habite notre esprit, le seul monde que réellement nous voyions et que nous sentions, est le monde des idées ou le monde intelligible. Ce n'est pas l'homme réel, le cheval réel, l'arbre réel, ce n'est pas même notre propre corps, mais un homme, un arbre, un corps, intelligibles, résidant en Dieu qui sont l'objet de nos perceptions. Toutefois Malebranche proteste, et nous devons le croire, qu'il n'a jamais eu la pensée de mettre autant d'objets intelligibles en Dieu

qu'il y a d'objets réels dans le monde. Mais dans la *Recherche* il s'est, dit-il, appliqué à montrer que nous voyons les corps en Dieu, et non pas en eux-mêmes, plutôt qu'à expliquer la manière dont nous les voyons. Désormais c'est dans une seule idée, c'est dans l'étendue intelligible, qu'il veut nous faire voir toute la multitude des figures et des corps.

Ce n'est pas là une contradiction avec ce qu'il a dit dans la *Recherche*, ni même une nouvelle forme de la vision en Dieu, comme il nous est arrivé de le dire dans notre *Histoire de la philosophie cartésienne ;* c'est plutôt une explication, un développement et un complément. Quoique ce complément se trouve surtout en dehors de l'ouvrage que nous analysons, il convient de parler ici de l'étendue intelligible à cause du lien qui la rattache si étroitement au troisième livre de la *Recherche* et parce que, d'ailleurs, il en est assez longuement question dans les *Éclaircissements* [1].

Il faut d'abord rappeler que, selon Malebranche, nous connaissons les choses de deux manières, ou par lumière ou par sentiment : par lumière, ce dont nous avons une idée claire, par sentiment, ce dont il n'y a pas d'idée que nous puissions consulter pour en connaître les propriétés, ce qui est obscur et confus. Ainsi nous connaissons par idée l'étendue, les essences des choses, le général, l'absolu. L'idée nous fait connaître la nature essentielle des objets sensibles et les rapports qu'ils ont, ou qu'ils peuvent avoir, entre eux ; le sentiment ne nous informe que du fait seul de leur existence. Nous ne voyons les ouvrages de Dieu comme actuellement existants que dans les impressions sensibles, la couleur, la chaleur, etc. C'est aussi par le sentiment que nous sommes informés de leurs différences sensibles et de ce qu'ils sont, non pas en eux-mêmes, mais par rapport à la commodité et à la conservation de la vie. Dans la connaissance des objets sensibles, entrent ces deux choses, idée et sentiment. « Il y a toujours, dit-il, idée pure et sentiment confus dans la connaissance que nous avons de l'existence des êtres, si on excepte celle de Dieu et de notre âme [2].

Le sentiment est en nous, l'idée seule est en Dieu. Mais si le

[1] Voir surtout pour l'étendue intelligible le 10e éclaircissement, le 5e des *Entretiens métaphysiques*, le 3e des *Conversations chrétiennes*.

[2] Éclaircissement sur les idées.

sentiment est en nous, il ne vient pas de nous, comme on l'a déjà dit; c'est Dieu seul qui, à la présence des objets, le produit en nous, par une action qui n'a rien de sensible, et qui les joint à l'idée, lorsque les objets sont présents, afin que nous les croyions présents, et que nous entrions dans les sentiments nécessaires à notre conservation. Dans la perception d'un arbre, du soleil, d'un objet quelconque, il y a nécessairement une modalité de couleur, qui est en nous et une idée pure, l'étendue intelligible qui est en Dieu. Nous ne voyons donc pas les objets particuliers, les corps en Dieu; nous ne les voyons que par ce qui les représente en lui; or ce qui nous les représente, c'est l'étendue intelligible avec les rapports éternels et immuables qu'elle contient.

Qu'est-ce donc que cette étendue intelligible qui achève et complète la vision en Dieu, qui a donné lieu à bien des discussions et des moqueries, et à la redoutable accusation d'Arnauld de faire un Dieu corporel, ou bien un monde pure modification de Dieu? L'étendue intelligible est-elle inintelligible? Sans prendre à la lettre cette plaisanterie d'Arnauld, il faut convenir que l'étendue intelligible présente plus d'une obscurité que nous ne nous flattons pas d'éclaircir complètement. Essayons cependant de faire comprendre la pensée de Malebranche.

L'idée de l'étendue intelligible considérée, non dans son objet, mais en nous, ne peut être que la perception de cette étendue nécessaire, infinie, que notre esprit conçoit, indépendamment de toute donnée des sens et de l'imagination. Mais la difficulté est de comprendre l'objet même de cette perception ou, pour parler comme Malebranche, l'idée même de l'étendue, la façon dont elle existe en Dieu et son rapport avec l'étendue créée et matérielle. L'étendue et la matière, d'après la doctrine de Descartes, qui est aussi celle de Malebranche, étant identiques, comment la mettre en Dieu, sans s'exposer au reproche de faire Dieu corporel? Malgré toutes les oppositions qu'il énumère entre l'étendue intelligible et l'étendue matérielle, Malebranche ne parvient pas à dissiper toutes les obscurités sur ce point fondamental. Dieu ayant créé l'étendue, il doit avoir en lui l'idée de l'étendue, comme les idées de toutes les choses qu'il a créées. Là n'est pas la principale difficulté, et si Malebranche n'entendait pas quelque chose de plus par

l'étendue intelligible, sa doctrine n'aurait rien de bien particulier, ni qui ait pu donner lieu à de si vifs débats. Mais, pour Malebranche, l'étendue intelligible est quelque chose de plus qu'une idée dans l'entendement divin ; c'est aussi la réalité ou la perfection qui, dans l'essence divine, correspond à cette idée. L'étendue, répond-il à Arnauld, n'existe pas en Dieu seulement d'une manière idéale, comme elle pourrait exister dans notre esprit, mais elle y existe effectivement, c'est-à-dire, que tout ce qu'il y a de positif dans l'étendue matérielle est contenu en Dieu, source de toute réalité, et que les corps sont éminemment dans son essence, sinon il faudrait les faire dériver du néant. L'étendue intelligible est ce qui représente en Dieu l'étendue ; ce sont les perfections de sa substance qui ont rapport aux perfections de l'étendue créée ; c'est la substance divine, dont tous les êtres créés ou possibles ne sont que des participations infiniment limitées, en tant qu'elle est nécessairement représentative des corps. C'est la matière, dit-il dans ses lettres à Arnauld, selon l'être qu'elle a dans le verbe de Dieu, c'est-à-dire, moins toutes les imperfections et les limites sensibles. Ajoutons encore qu'elle est l'objet immédiat que le géomètre contemple quand il pense à des corps qui ne sont point et qu'il les regarde comme privés de couleur et de qualités sensibles. C'est ainsi que Malebranche cherche à nous faire entendre que tout le réel de l'étendue est en Dieu, quoique Dieu ne soit pas étendu. Quelque obscure que demeure sa pensée, on voit que s'il ne met pas en Dieu l'étendue d'une manière purement idéale, il ne l'y met pas formellement, comme Arnauld l'en accuse, mais éminemment, suivant l'expression dont il se sert, c'est-à-dire seulement en ce qu'elle a d'essentiel, moins les bornes et les imperfections.

Il n'est pas non plus facile de clairement comprendre comment Malebranche entend que l'étendue intelligible est l'unique objet de toutes nos perceptions des choses matérielles, la toile, pour ainsi dire, où, sans laisser aucune trace, se peignent à nos yeux toutes les figures, non pas seulement les figures générales et géométriques, mais les figures sensibles. Elle ne varie pas ; elle ne cesse pas d'être une et infinie; comment donc se peut-il que nous découvrions en elle les choses particulières et changeantes ? Il suffit, selon Malebranche, qu'elle se présente sous

une limite quelconque à notre esprit pour qu'elle devienne une figure intelligible. J'y apercevrai, par exemple, un cercle, si je vois une portion intelligible dont toutes les parties soient à égale distance d'un même point. La même portion de l'étendue étant susceptible de recevoir une limite quelconque est apte à représenter, non seulement un cercle, mais toute figure possible, quoiqu'elle même elle ne soit pas figurée [1]. Toutes les figures intelligibles sont ainsi contenues en puissance dans l'étendue intelligible, comme, suivant la comparaison de Malebranche, sont contenues en un bloc de marbre toutes les figures qu'en peut tirer le ciseau du sculpteur.

Ainsi, par les diverses applications que Dieu en fait à notre esprit, par les diverses limites sous lesquelles il nous la découvre, l'étendue intelligible devient l'exemplaire de toutes les figures intelligibles générales que notre entendement aperçoit. Joignez-y maintenant les sentiments que Dieu excite en nous, à l'occasion de ces figures intelligibles, et elle nous représentera les figures sensibles particulières. De tous les sentiments, c'est la couleur à laquelle Malebranche fait jouer le grand rôle dans cette transformation des figures intelligibles en figures sensibles. Grâce à la couleur, sur cette toile uniforme de l'étendue intelligible, se dessinent, avec le pinceau, pour ainsi dire, du peintre divin, toute l'infinie variété des objets sensibles. Chaque être particulier, a dit spirituellement Sainte-Beuve, n'est plus qu'une sorte de découpure et d'enluminure que nous faisons arbitrairement d'un quartier de l'étendue infinie. Arnauld ici encore n'a pas épargné à son rival les objections, les accusations, les plaisanteries et les sarcasmes.

Ainsi Malebranche a-t-il réduit toutes ces idées innombrables des choses créées que d'abord, comme nous l'avons vu, il semblait mettre en Dieu, à une idée unique, celle de l'étendue intelligible, idée unique, mais admirablement vaste et féconde, inépuisable fonds d'où sortent et nous apparaissent toutes les figures sensibles par les sentiments que Dieu produit en nous à l'occasion des figures intelligibles.

« Je vois, dit-il, en Dieu l'étendue intelligible ou l'idée de la matière, c'est en cela seul que consistent tous ces êtres re-

[1] 10e éclaircissement.

présentatifs et ce magnifique palais d'idées que M. Arnauld bâtit en ma faveur. »

Les êtres matériels sont d'ailleurs les seuls que nous voyons en Dieu, d'après Malebranche ; ni Dieu en qui nous les voyons, ni l'âme qui les voit, ne nous sont connus par idée. Dieu est immédiatement intelligible, par lui-même, et l'âme ne nous est connue que par le sentiment intérieur. En effet rien de fini ne peut représenter l'infini ; il n'y a pas d'idée de l'infini, ou plutôt l'infini est sa propre idée à lui-même, il s'ensuit, selon Malebranche, que si Dieu est pensé, il faut qu'il soit.

Quant à l'âme, elle ne nous est connue que par sentiment. Selon Descartes, l'âme est plus claire que le corps, selon Malebranche, le corps est plus clair que l'âme. C'est là, du moins à ce qu'il semble, une grosse hérésie cartésienne qu'Arnauld et Régis ont vivement reprochée à l'auteur de la *Recherche* et qui a été signalée par tous les historiens de la philosophie. Peut-être cependant l'opposition entre Descartes et Malebranche n'est-elle pas réellement aussi grande qu'elle en a l'air au premier abord. La clarté que Descartes attribue à l'âme est surtout relative au fait de son existence, c'est-à-dire à l'existence même de la pensée. L'obscurité et la confusion qui, d'après Malebranche, seraient le propre de la connaissance de l'âme, il ne l'entend ni de l'existence même de l'âme, ni de la distinction de l'âme et du corps, mais seulement de sa nature et des diverses modifications dont elle est susceptible. Nous connaissons mieux l'âme que le corps, l'âme nous étant immédiatement connue ; mais nous comprenons mieux le corps, c'est-à-dire l'étendue, parce que nous pouvons le ramener à des propriétés mathématiques. C'est par là, dit-il d'ailleurs lui-même, qu'il espère accorder ceux, selon lesquels il n'y a rien qu'on connaisse mieux que l'âme, et ceux selon lesquels il n'y a rien qu'on connaisse moins. Notons ce qu'il dit, dans la *Recherche*, contre les cartésiens qui prétendent qu'il y a plus de clarté dans l'âme que dans l'idée de l'étendue : « La conscience que nous avons de nous-même ne nous montre peut-être que la moindre partie de nous-même. »

C'est en voyant, immédiatement, et sans idée, Dieu lui-même que nous voyons en une certaine mesure ses proportions infinies et leurs rapports. Ces rapports qui sont de deux sortes, rap-

ports de perfection et rapports de grandeur, constituent les vérités éternelles, immuables, absolues. Les vérités ne sont pas des idées, mais des rapports entre les idées. La vue en Dieu des vérités éternelles est ce qu'il appelle la raison. Avec quelle beauté de langage, avec quel lyrisme métaphysique, il célèbre cette raison divine, ou cette vue en Dieu des vérités éternelles, qui est le rapport de tous les esprits avec une même source de lumière, avec le soleil intelligible éclairant toutes les intelligences, comme le soleil sensible éclaire tous les yeux. C'est ici surtout qu'il s'inspire de saint Augustin, en se séparant de Descartes, auquel il reproche d'avoir fait de ces lois éternelles, des décrets libres de la volonté de Dieu : « Si les lois éternelles, dit-il, dépendaient de Dieu, il me paraît évident qu'il n'y aurait plus de science véritable. Voit-on clairement que Dieu ne puisse cesser de vouloir ce qu'il a voulu d'une volonté libre et indifférente [1] ? »

Tous les esprits contemplent la raison, sans s'empêcher les uns les autres. Par elle nous sommes assurés qu'il n'y a pas d'homme au monde qui n'aperçoive les mêmes vérités que je vois, par exemple, que deux et deux font quatre, et qu'il faut préférer son ami à son chien. La raison s'impose à nous de deux manières, tantôt au point de vue spéculatif, comme vérité, tantôt au point de vue pratique, comme ordre, tantôt en nous montrant des rapports de grandeur, et tantôt en nous montrant des rapports de perfection. Quoiqu'il ait surtout développé cette partie, la plus haute et la plus plausible de la vision en Dieu, dans ses *Méditations*, dans les *Entretiens métaphysiques* et dans le *Traité de morale*, il y a aussi dans la *Recherche de la vérité* et dans *les Éclaircissements* des pages sur la raison qui égalent les plus belles de Bossuet et de Fénelon. Que celui-là, dit-il, à la fin du troisième livre, qui sacrifie tout aux richesses, rentre au dedans de lui en faisant taire les sens et l'imagination pour consulter la raison, il entendra « une réponse claire et distincte de ce qu'il doit faire, réponse éternelle qui a toujours été dite, qui se dit et qui se dira toujours, réponse qu'il n'est pas nécessaire que j'explique parce que tout le monde la sait, ceux qui lisent ceci et ceux qui ne le lisent pas, qui n'est ni

[1] Voir le 10e éclaircissement, sur la nature des idées.

grecque, ni latine, ni française, ni allemande et que toutes les nations conçoivent, réponse enfin qui console les justes dans leur pauvreté et désole les pécheurs dans leur richesse ». Nous sortirions tout à fait du cadre de la *Recherche* et de cette introduction, si nous entrions dans de plus amples explications sur les vérités pratiques qu'engendrent les rapports de perfection, sur cet ordre qu'elles constituent, ordre immuable que nous devons suivre et que Dieu lui-même consulte dans toutes ses opérations.

Si de l'entendement nous passons à la volonté, c'est encore Dieu que nous rencontrons, Dieu qui est ici, comme en tout le reste, le seul acteur. L'homme ne voit, selon Malebranche, que parce que Dieu l'éclaire, il ne veut que parce que Dieu l'aime et le fait aimer. La volonté qui, avec l'entendement, embrasse l'âme tout entière, est la faculté de recevoir des inclinations, faculté qu'il compare à la capacité de la matière de recevoir des mouvements. Les inclinations, dont la volonté ne se distingue pas, nous viennent de Dieu et ne dépendent pas de nous. Toutes se ramènent à une inclination fondamentale, qui est l'amour du bien indéterminé, du bien en général, lequel au fond est l'amour de Dieu; de là cette autre définition qu'il donne aussi de la volonté : la volonté est le mouvement naturel qui nous porte vers le bien en général. L'esprit ne désire, ne hait ou n'aime qu'en vertu de cette impulsion. « Nous n'agissons, dit-il, que par le concours de Dieu, et notre action considérée comme efficace et capable de produire quelque effet, n'est point différente de celle de Dieu [1]. »

Donc Dieu seul opère en nous. Toutefois Malebranche s'efforce de conserver une faible part d'action à l'homme à côté de celle de Dieu. Dieu nous incline toujours au bien général par une impression invincible; c'est Dieu aussi qui nous représente l'idée d'un bien particulier où il nous pousse par cette impulsion générale vers le bien. Quant à l'homme, il voit ce bien particulier, il se sent attiré vers lui, mais il est libre de s'y arrêter ou de passer outre. Il voit que ce bien n'est pas le bien suprême, il sent qu'il peut le laisser derrière lui pour aller plus avant et poursuivre la recherche du vrai bien, en vertu de cette impulsion générale qui l'y pousse. Discerner les vrais biens des

[1] 15e éclaircissement.

faux biens, suspendre notre amour à l'égard de chaque bien particulier, voilà le champ qu'il laisse à la liberté de l'homme ; d'où ce grand précepte de sa morale : ne jamais aimer un bien absolument, si sans remords on peut ne pas l'aimer. Quelque faible que soit la part laissée à la liberté de l'homme par Malebranche, elle semble imcompatible, comme l'a remarqué Fénelon, avec le principe même de toute sa métaphysique, la passivité absolue des créatures et l'impossibilité où elles sont de se modifier elles-mêmes, Dieu étant la seule cause efficiente, est l'auteur de toute modification, comme de toute réalité.

Après avoir étudié l'âme en elle-même, Malebranche la considère dans ses rapports avec le corps. Mais d'abord y a-t-il des corps? Leur existence est douteuse, puisque, comme nous l'avons vu, les idées sont les seuls objets de la perception et que les corps sont pour nous comme s'ils n'existaient pas. Il juge donc la raison impuissante à démontrer qu'il y a des corps ; la foi seule peut nous assurer de leur existence. L'argument de la véracité divine est lui-même insuffisant, parce que nulle part Descartes prouve que Dieu nous ait assuré qu'effectivement les corps existent. Mais ce que la raison toute seule ne peut nous démontrer, la révélation, selon Malebranche, nous l'apprend. Comment nous l'apprend-elle ? par la Bible où l'on voit en scène mille et mille créatures, des miracles, des apôtres, des prophètes; ce ne sont, il est vrai, que des apparences, mais la Bible étant un livre divin qui ne peut nous tromper, toutes ces apparences se changent en réalités, et voilà l'existence des corps assurée par un témoignage divin. Tel est le tour singulier par lequel Malebranche cherche à échapper à un idéalisme semblable à celui de Berkeley, et à la négation absolue du monde matériel [1].

Voyons maintenant comment il explique les rapports des corps les uns avec les autres et particulièrement de l'âme avec le corps. Rappelons d'abord que, selon le grand principe de cette philosophie, nulle créature ne peut agir sur une autre par une efficace qui lui soit propre ; il n'y aura donc entre elles qu'une simple correspondance, par une intervention continuelle de Dieu, seule vraie cause. Nulle créature ne peut véritablement être cause, mais seulement une occasion à propos de laquelle l'uni-

[1] 6e éclaircissement.

que vraie cause entre en exercice. Veut-on néanmoins leur donner le nom de cause, il faut ajouter qu'elles ne sont que des causes occasionnelles. La théorie des causes occasionnelles est presque non moins célèbre, dans la philosophie de Malebranche, que celle de la vision en Dieu ; elle est à la volonté, ce que la vision en Dieu est à l'entendement. Considérons-la d'abord par rapport aux corps en général, puis dans son application particulière aux rapports de l'âme avec notre corps [1].

Croire qu'il y ait par le choc communication de mouvement entre les corps, c'est prendre, selon Malebranche, un simple rapport de succession pour un rapport de causalité. Leur rencontre ou leur choc n'est pas une cause réelle, mais seulement la cause occasionnelle de la distribution du mouvement : « L'esprit ne concevra, dit-il, jamais qu'un corps, substance purement passive, puisse transmettre dans un autre la puissance qui le transporte [1] » Seul le créateur des corps a la force pour les mouvoir, nul corps ne pouvant exister, un seul instant, sans que Dieu le veuille, et de nouveau le crée en ce même instant. Or, il ne se peut que ce corps, que Dieu crée continuellement, il ne le crée quelque part ; il ne se peut qu'il ne le place toujours ici ou là par cette même volonté de créer. Un corps est en repos, parce que Dieu le crée toujours à la même place ; il est en mouvement, parce qu'il le crée et le conserve successivement en des lieux différents. Donc il y a contradiction à supposer qu'un corps puisse en mouvoir un autre. L'efficace de la volonté divine, comme Malebranche se plaît à le répéter, voilà en quoi consiste la force mouvante des corps. Ce n'est pas la première boule qui met en mouvement la seconde par le choc, mais Dieu qui la meut à l'occasion de ce choc ; ce n'est pas le soleil qui envoie la lumière, mais Dieu qui répand de tous les côtés la lumière, dans l'instant que le soleil se lève.

Il en est de même, à plus forte raison, pour les rapports de l'âme et du corps qui ne sont d'ailleurs qu'un cas particulier de la règle générale de la communication des substances. « Ceux qui pensent, dit-il, que les corps se communiquent nécessairement dans le moment de leur rencontre, pensent quelque chose de vraisemblable. Car enfin ce préjugé a quelque fonde-

[1] 5e éclaircissement.

ment. Les corps semblent avoir essentiellement rapport aux corps. Mais l'esprit et le corps sont deux genres d'êtres si opposés, que ceux qui pensent que les émotions de l'âme suivent nécessairement les mouvements du corps, pensent une chose qui n'a pas la même apparence [1]. » L'âme et le corps ne sont donc que causes occasionnelles à l'égard l'un de l'autre. Comme toutes les autres créatures, l'âme est incapable d'action; lui attribuer une efficace quelconque, sur la foi du sentiment obscur de la conscience, c'est oublier qu'elle est une créature, car toute efficace, quelque petite qu'on la suppose, est quelque chose d'infini et de divin. L'âme n'est pas plus capable de produire des mouvements que des idées. Ce qui nous induit en erreur, pour les mouvements, comme pour les idées, c'est que, d'ordinaire, ils suivent nos volontés. Mais autre chose est l'effort, autre chose est l'efficace; ici encore nous prenons l'occasion, ou la condition, pour la cause elle-même. C'est à tort qu'on invoque l'expérience ; l'expérience ne nous apprend rien, sinon que les modalités de l'âme et du corps sont réciproques, et non que le corps agisse sur l'âme. A plus forte raison le corps n'agira-t-il pas sur l'âme, c'est-à-dire ce qui est moins noble sur ce qui l'emporte infiniment par le prix et la dignité. Nul changement, ni sentiment, ni idée, n'arrive dans l'âme par la vertu du corps. J'éprouve de la chaleur en face du feu, parce que Dieu la produit en moi, tout de même ce n'est pas moi qui lève mon bras quand je veux le lever, mais Dieu qui le lève, Dieu qui accommode l'efficace de son action à l'inefficace des créatures, suivant une loi générale qu'il s'est prescrite à lui-même. Ainsi toutes les choses qui se passent dans le corps, tous les mouvements des esprits animaux, ne sont qu'une occasion et non une cause, à l'égard de toutes les manifestations de l'âme.

L'alliance entre l'âme et le corps ne consiste pas en une réciprocité d'action, mais en une correspondance naturelle et mutuelle, entretenue continuellement par Dieu, des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, des émotions de l'âme avec les émotions des esprits animaux. Entre l'âme et le corps il n'y a pas d'autre lien que les décrets divins. C'est à Dieu seul, et

[1] *Recherche*, liv. 5, chap. 2.

non au corps, que notre âme est unie. Si Dieu ne voulait accorder ses volontés, toujours efficaces, avec nos désirs, toujours impuissants, nous demeurerions, dit-il, dans le monde immobiles comme un roc, stupides comme une souche. Dans la réciproque action de nos modalités, appuyée sur le fondement éternel des décrets divins, est donc tout le secret, selon Malebranche, de l'union de l'âme et du corps ; Dieu est le seul médiateur de tout commerce entre les deux substances. C'est en Dieu que notre esprit veut et aime, comme c'est en Dieu, et par Dieu seul, qu'il sent, qu'il connaît et qu'il comprend. En un mot, tout vient de Dieu et rien de la créature, en d'autres termes Dieu est tout, et l'homme n'est rien.

Partout Malebranche se plaît à célèbrer les avantages religieux et moraux de cette doctrine. Le plus grand de tous, suivant lui, est de nous ôter la crainte ou l'amour des créatures pour nous apprendre qu'il ne faut aimer et craindre que Dieu seul. De la croyance à une efficace quelconque des causes secondes, il n'y aurait qu'un pas, selon Malebranche, à l'adoration des créatures. Un autre avantage, c'est d'épargner à Dieu des volontés particulières. Dieu en effet n'entre en action que selon des lois générales, à propos des causes occasionnelles, sans qu'il soit besoin d'un nouveau décret particulier pour chaque circonstance semblable.

Nous ne nous arrêterons pas longuement à discuter la valeur de ces deux prétendus avantages. Que les objets sensibles ne soient que l'occasion, et non la cause, de son plaisir, l'homme s'y attachera-t-il moins ? Nous ne voyons pas davantage où sera l'économie des volontés particulières. Ce qui nous frappe plus c'est cet automatisme divin qui semble incompatible avec la liberté de l'homme, malgré tous les efforts de Malebranche pour laisser subsister quelque chose en nous qui soit la matière du mérite. Il ne veut pas en effet qu'on le confonde, ni avec les philosophes qui, comme Spinoza, ont résolument nié la liberté, ni avec les théologiens qui, comme le P. Boursier ont soutenu, dans toute sa rigueur, la doctrine de la prémotion physique. Il reproche au P. Boursier de faire Dieu semblable à un ouvrier qui aurait construit une statue dont la tête serait mue par une charnière, et qui s'inclinerait respectueusement devant lui, pourvu qu'il tire un cordon. La statue salue, quand il le tire, et il est satisfait

de ses hommages ; mais un jour ayant oublié de faire aller ce ressort, la statue ne le salue pas, et de colère il la brise. Le système de Malebranche échappe-t-il donc à cet inconvénient ? N'est-ce pas Dieu qui tire toujours le cordon ?

Nous venons de voir ce qu'est Dieu au regard de l'homme. Quant à savoir ce qu'il est en lui-même, quels sont ses attributs, en quoi consiste sa Providence, et comment elle se concilie avec les désordres du monde, ce sont des questions que nous laissons de côté, comme nous l'avons déjà dit ; non pas qu'il n'y en ait quelque trace dans la *Recherche* elle-même, et surtout dans les éclaircissements, mais parce qu'elles y sont seulement indiquées et supposées, plutôt que traitées.

L'existence même de Dieu n'est plus d'ailleurs à démontrer ; même en étudiant l'homme et le jeu de ses facultés, c'est Dieu qui n'a pas cessé d'être notre véritable objet ; Dieu se peut, dit-il, prouver en mille manières, le plaisir, la douleur, chaque idée de l'esprit, chaque mouvement du corps, peut servir à le démontrer. Toutefois, comme nous l'avons dit, il se découvre encore plus directement à nous, dans son essence même, par l'idée de l'infini. Si Malebranche emprunte à Descartes la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini, ce n'est pas sans la modifier d'après sa doctrine de la vision en Dieu. Descartes s'élève de l'idée de l'infini, qui est en nous, à l'être infini, comme de l'effet à sa cause, de la marque et du sceau de l'ouvrier, à l'ouvrier lui-même. Selon Malebranche, rien ne peut représenter l'infini, si ce n'est l'infini lui-même ; Dieu et son idée sont donc une seule et même chose. Par cela seul que Dieu est pensé, il faut qu'il soit. C'est une preuve, comme il le dit, de simple vue et non une preuve de raisonnement.

Le sujet de la *Recherche* est bien l'homme tout entier, l'homme considéré en lui-même et dans ses rapports avec le corps et avec Dieu. Mais Malebranche nous a prévenus qu'en étudiant l'homme et ses facultés, il avait pour but principal d'expliquer nos erreurs et de remonter à leur principe. « Je n'ai jamais eu dessein, dit-il, de traiter à fond de la nature de l'esprit, mais j'ai été obligé d'en dire quelque chose pour expliquer les erreurs dans leur principe [1]. » Tout en faisant remar-

[1] *Recherche*, 5e liv., dernier chapitre.

quer que Malebranche parle ici un peu trop modestement de la partie considérable de son ouvrage qui a pour but la nature de l'esprit, suivons-le dans l'analyse qu'il a faite des causes de nos erreurs.

Il se propose de combattre l'erreur, cette cause de toutes les misères de l'homme, de dissiper les illusions, les préjugés qui naissent de l'union de l'âme et du corps, de purifier, pour ainsi dire, l'entendement afin de le préparer à recevoir la vérité. Quelle est cette vérité à laquelle il veut ouvrir les intelligences ? C'est sans doute la vérité en général, mais c'est en particulier, comme on le voit à chaque page, la vérité de la philosophie nouvelle, c'est-à-dire de la philosophie de Descartes. Entre toutes les maladies de l'esprit humain, entre toutes les erreurs, quelles sont celles auxquelles de préférence il déclare la guerre, celles qu'il poursuit avec le plus de persistance, de verve et d'ironie ? Ce sont celles surtout qui lui semblent faire obstacle dans les esprits au succès de la philosophie de Descartes. Dans la *Recherche*, comme dans l'*Art de penser* de Port-Royal, Aristote est sans cesse cité en exemple des erreurs où l'entendement mal dirigé peut nous entraîner, tandis que Descartes, par contraste, est donné comme le modèle de toutes les vérités où l'esprit humain peut atteindre en suivant la vraie méthode.

Pour engager à marcher sur ses pas dans cette voie qui mène à la vérité, Malebranche nous présente son dessein de la façon la plus insinuante et la plus modeste. On dirait que c'est seulement un moraliste qui se propose de faire rentrer l'homme en lui-même, plutôt qu'un métaphysicien qui prétend substituer au monde réel un monde des idées, un monde purement intelligible. Il tâche de nous représenter comme moins pénible qu'on a coutume de le croire, cet effort que l'homme est obligé de faire sur lui-même pour combattre l'erreur. « Il ne faut pas, dit-il, s'imaginer qu'il y ait beaucoup à souffrir dans la recherche de la vérité ; il ne faut que se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en soi-même, et suivre exactement quelques règles que nous donnerons dans la suite. » D'ailleurs, ajoute-t-il, quand cet effort n'aurait pas tout l'effet qu'on doit en attendre, il ne serait pas inutile ; si les hommes ne deviennent pas infaillibles, ils se tromperont beaucoup moins, et s'ils

ne se délivrent pas entièrement de leurs maux, ils en éviteront au moins quelques-uns.

Malebranche ne se contente pas de généralités sur la faiblesse de l'esprit humain et sur sa faillibilité, il s'applique à nous montrer, pour ainsi dire, une à une, toutes les causes des erreurs de l'esprit humain. De là cette énumération détaillée de toutes les espèces d'erreurs, qui est l'objet de la plus grande partie de son ouvrage. Dans ces analyses, si fines et si profondes, si délicates et si piquantes, des causes de nos erreurs, des égarements de l'esprit et du cœur, Malebranche, comme nous l'avons déjà dit, se montre l'égal de nos plus grands moralistes. Quoi qu'on pense de ses hypothèses métaphysiques ou théologiques, cette partie si considérable de la *Recherche* n'a rien perdu, et ne perdra jamais rien de sa valeur. Aussi a-t-elle été unanimement admirée par les adversaires, comme par les disciples de Malebranche, par le XVIIIe siècle, comme par le XVIIe. « Quand il saisit le vrai, dit Condillac lui-même, personne ne peut lui être comparé. Quelle sagacité pour dévoiler les erreurs des sens, de l'imagination, de l'esprit et du cœur ! Quelle touche quand il peint les différents caractères des gens qui s'égarent [1] ! »

L'union de l'âme avec le corps, union fortifiée par le péché, telle est, selon Malebranche, la raison première de l'erreur et le principe de toutes les misères de l'homme. Ce n'est pas Dieu qui nous trompe ; c'est nous qui nous trompons par le mauvais usage de notre liberté, par la précipitation de nos jugements. Il n'y a qu'une cause réelle, mais il y a plusieurs occasions de l'erreur, à savoir toutes nos manières d'apercevoir, jointes à nos inclinations et à nos passions ; les sens, l'imagination, les inclinations, les passions et l'entendement par lui-même, voilà les cinq chefs auquels Malebranche rapporte toutes les occasions de l'erreur. Tour à tour il dévoile les illusions des sens, les visions de l'imagination, les abstractions de notre esprit, qui ne sont pas moins trompeuses, les inclinations de notre volonté et les passions de notre cœur, qui presque toujours nous cachent la vérité.

Quoique nul philosophe soit plus hostile aux sens que Malebranche, il ne les condamne cependant pas d'une manière abso-

[1] *Traité des systèmes*, chap. 7.

lue. Ils lui semblent même encore si proportionnés, dans l'ordre actuel, à leur véritable fin, qu'il ne peut se résoudre à croire qu'ils aient été entièrement corrompus par le péché originel. Nous ne le suivrons pas dans ses suppositions sur ce que les sens ont pu être dans Adam, quelque curieuse que soit cette psychologie conjecturale de l'homme avant la chute. Mais, à ne considérer les sens que par rapport au but en vue duquel ils nous ont été donnés, c'est-à-dire la conservation de la vie, Malebranche les voit merveilleusement adaptés à cette fonction, avec un ordre, avec une exactitude qu'on ne saurait croire une suite du péché. C'est notre volonté, par ses jugements précipités, et non pas nos sens qui nous trompent. Voici la règle à suivre à leur égard pour éviter l'erreur : « Ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps. » Excellents pour tout ce qui regarde la conservation de notre être sensible, ce sont de faux témoins en fait de vérité. Pour les convaincre tous par l'exemple d'un seul, d'infidélité et d'erreur, il s'en prend au plus noble et au plus étendu, au sens de la vue. Il suffira, dit-il, de ruiner l'autorité des yeux sur la raison pour nous porter à une défiance générale de tous les autres sens.

Or, il montre que nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu'ils nous représentent, qu'il s'agisse de la grandeur des corps, de leurs figures ou de leurs mouvements. L'analyse des six moyens dont l'âme, suivant lui, se sert pour apprécier la distance des objets, que nous ne percevons pas naturellement, comme Malebranche le prouve, mérite d'être particulièrement signalée. Nous ne pouvons pas juger par la vue de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais de ce qu'elles sont par rapport à la conservation de notre corps. En circonscrivant, comme il le fait, le témoignage de la vue dans ses véritables limites, en distinguant, comme on dirait aujourd'hui, les perceptions naturelles des perceptions acquises, Malebranche a fait preuve d'originalité, comme physicien et comme psychologue ; il est le précurseur de Berkeley, quoique Reid l'ait passé sous silence, et il a devancé aussi plusieurs des travaux contemporains sur le même sujet.

Mais la grande tromperie dont il accuse les sens, don

tous se rendent également coupables, c'est de nous montrer dans les objets, les qualités sensibles, lumière, couleur, chaleur,etc., qui n'ont d'existence que dans l'âme. Qu'y a-t-il dans les objets? pas autre chose que le mouvement et le changement des parties.

Le moraliste succédant ensuite au physicien et au psychologue, énumère les erreurs, dont les sens sont la cause indirecte, par l'impuissance où ils mettent l'âme, absorbée par leurs impressions, d'avoir de l'attention à ce que l'entendement lui représente au même moment. Une personne nous explique-t-elle quelque vérité, l'âme, au lieu d'être attentive à ses raisons, le sera davantage à ses gestes, à ses habits, à la façon dont elle parle. Quelqu'un s'exprime-t-il avec facilité, a-t-il l'air d'un honnête homme, est-il suivi d'un grand train, est-il enfin assez heureux pour plaire, il aura raison dans tout ce qu'il avancera, « il n'y aura pas jusqu'à son collet et ses manchettes qui ne prouvent quelque chose ». Est-il assez malheureux pour avoir les apparences contraires, il aura beau démontrer, il ne prouvera rien. Ce collet sale et chiffonné fera mépriser celui qui le porte et tout ce qui peut venir de lui. Voilà les jugements des hommes; ce n'est pas la raison, ce sont leurs yeux et leurs oreilles qui jugent de la vérité, même dans les choses qui ne dépendent que de la raison. C'est dans des analyses, des portraits et des traits de ce genre que Malebranche rivalise avec la Bruyère.

Les personnes sages doivent donc toujours se mettre en garde contre ces séductions des manières sensibles. « Ils imitent ce fameux exemple des juges de l'aréopage qui défendaient rigoureusement à leurs avocats de se servir de ces paroles et de ces figures trompeuses et qui ne les écoutaient que dans les ténèbres, de peur que les agréments de leurs paroles et de leurs gestes ne leur persuadassent quelque chose contre la vérité et la justice, et afin qu'ils pussent s'appliquer davantage à considérer la solidité de leurs raisons. » Mortifier et combattre les sens, afin d'ôter de ce poids qui nous entraîne vers les choses sensibles, ne jamais juger par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement par rapport à nous, voilà la double règle de logique et de morale que recommande Malebranche contre les erreurs des sens.

S'il importe de régler les sens, il n'importe pas moins de faire taire l'imagination.

L'imagination dépend des sens, et participe à leurs défauts, mais elle a sa malignité particulière. Elle dénature plus profondément les choses, elle étend plus au loin ses ravages. Malebranche fait ici, comme nous l'avons déjà remarqué, une part considérable à l'hérédité. Dès le ventre de la mère, l'imagination commence à exercer sur nous sa maligne influence. Les impressions du cerveau de la mère se communiquent à celui de l'enfant et influent à la fois sur son corps et son esprit. Ainsi les mères déposent-elles dans le cerveau de leurs enfants les germes de leurs propres passions et corrompent-elles, pour ainsi dire, par avance leur esprit et leur cœur. Peu d'enfants, selon Malebranche, arrivent au monde qui n'aient déjà l'esprit mal tourné en quelque chose et qui n'apportent avec eux quelques germes particuliers d'erreurs. De là les bizarreries morales, les faiblesses d'imagination héréditaires qu'on remarque dans certaines familles.

Si la rectitude de la raison de l'enfant est déjà plus ou moins compromise, dans le sein même de la mère, combien le péril n'est-il pas plus grand quand il vient au monde! Il semble que tout conspire au dehors de lui pour dérégler son imagination; tout lui est nouveau, étrange et terrible; tout blesse profondément ce cerveau encore si tendre. Or, de ces blessures il en est qui ne guérissent pas, et de ce premier bouleversement, comme de celui causé par l'action du cerveau de la mère, dérivent une foule d'inclinations ou d'aversions dont plus tard on ne peut retrouver l'origine. Ajoutez les contes ridicules des mères et des nourrices qui achèvent de perdre l'esprit de l'enfant, en y jetant les semences de toutes les plus ridicules appréhensions et de toutes les faiblesses; il faut aussi tenir compte de l'état physique du cerveau d'où dépend celui de l'esprit, et qui donne à chaque âge et à chaque sexe une nature différente d'esprit et d'imagination. La trop grande délicatesse des fibres du cerveau rend les femmes en général incapables de découvrir des vérités un peu cachées. Une bagatelle les détourne; un rien les effraye. La manière, non la réalité des choses, remplit leur esprit. La dureté des fibres rend les vieillards incapables d'apprendre des choses nouvelles, parce qu'elles ne peuvent plus recevoir de nouvelles traces.

Il y a des causes morales, liées à des causes physiques, qui n'agissent pas moins puissamment sur les diversités et les travers de l'imagination, selon les conditions et les emplois de chacun dans la société. Les esprits animaux, que Malebranche fait intervenir, non moins fréquemment que Descartes, dans l'explication de divers phénomènes psychologiques, vont d'ordinaire naturellement dans les voies les plus frayées du cerveau, c'est-à-dire dans les traces des idées les plus familières. De là une influence décisive de l'état où l'on est engagé, de la condition dans laquelle on vit, sur l'esprit et sur la manière de voir les choses, de là aussi, la cause la plus ordinaire de la confusion et de la fausseté des idées. On croit voir un visage dans la lune, quoique ses taches n'y ressemblent guère, parce que les traits de la figure humaine nous sont plus familiers que tout autre objet. Une maladie nouvelle fait-elle de grands ravages ; elle imprime des traces profondes dans le cerveau ; désormais on croit la reconnaître dans toutes les maladies. Pourvu qu'un seul de ses divers symptômes s'y rencontre, on ne tiendra nul compte de l'absence de tous les autres. Si c'est le scorbut, toutes les maladies nouvelles seront le scorbut pour les imaginations épouvantées. Ainsi en est-il aujourd'hui aussi, à propos de toute épidémie, à propos du choléra, comme du scorbut.

Parmi les manières de vivre qui faussent le plus l'imagination, Malebranche n'hésite pas à mettre l'emploi des personnes d'étude. Il n'épargne pas les travers, les préjugés des érudits qui étaient le principal obstacle au succès des nouvelles doctrines. Ils se servent de leur mémoire, plutôt que de leur esprit, semblables à celui qui fermerait ses yeux pour se conduire par les yeux des autres. Paresse naturelle, incapacité de méditer, sotte vanité de passer pour savant, respect de l'antiquité, telles sont les causes principales de leurs erreurs et de leurs préjugés. Il faudrait, dit-il, spirituellement, que les vérités nouvelles vinssent avec de la barbe au menton pour se faire agréer de pareilles personnes. Les anciens n'étaient-ils donc pas des hommes comme nous? C'est nous d'ailleurs, dit-il avec Bacon, avec Descartes, avec Pascal, qui sommes les anciens du monde. « Au temps où nous vivons le monde est plus âgé de deux mille ans ; il a plus d'expérience, il doit être plus éclairé, c'est la vieillesse et l'expérience du monde qui fait découvrir

la vérité. » Ainsi les cartésiens retournaient-ils habilement en leur faveur ce respect aveugle de l'antiquité qui avait si longtemps retardé les progrès des sciences et de la philosophie.

Les personnes d'étude, sous l'empire de ce préjugé, emploient leur temps à la lecture des anciens, d'où la confusion dans l'esprit, d'où l'incapacité de penser par soi-même. Ne voit-on pas que les personnes qui ont le plus de mémoire ne sont pas celles qui ont le plus de jugement? *Scientia inflat;* c'est aux sciences de mémoire que Malebranche applique ces paroles de saint Paul, parce qu'elles ont plus d'éclat et donnent plus de vanité que la vraie science. Voici un autre travers, non moins vivement peint, des personnes d'étude. Elles s'entêtent de quelque auteur et ne s'inquiètent plus de ce qu'il faut croire, mais de ce que cet auteur a cru. Quelle piquante critique d'une certaine classe de commentateurs plus soucieux de savoir ce qu'Aristote a pensé de l'immortalité de l'âme que de savoir si l'âme est immortelle ! Il en est même qui ont composé des livres sur cette seule question de savoir ce qu'ont pensé certains commentateurs sur ce qu'avait pensé Aristote. En matière de foi, suivant une distinction que Malebranche, comme Arnauld et la plupart des cartésiens, ne cesse de reproduire, ce n'est pas un mal de rechercher ce qu'on a cru, et il faut aimer l'antiquité, car la vérité s'y trouve ; en philosophie, au contraire, il faut aimer la nouveauté, parce que la raison veut que nous jugions les anciens plus ignorants que les modernes.

Il n'épargne pas même d'assez dures vérités à ceux qu'il appelle des personnes d'autorité et aux théologiens ; à ces personnes vénérables il reproche respectueusement, mais non sans ironie, de ne pas faire usage de leur esprit pour les vérités spéculatives, d'incliner à se croire infaillibles parce pu'on les écoute avec respect, de condamner trop librement tout ce qu'il leur plaît de condamner. Au sein de l'Oratoire même, Malebranche avait vu de près ces travers des personnes d'autorité et il en avait plus d'une fois ressenti péniblement les effets.

Nous sommes trompés, non seulement par les fantômes de notre imagination, mais aussi par l'imagination des autres dont nous recevons le dangereux contre-coup. Dans la troisième partie du deuxième livre sur l'imagination, Malebranche traite

de la communication contagieuse des imaginations. C'est une des parties les plus neuves et les plus intéressantes de l'analyse des erreurs de l'imagination. Cette communication dépend d'une inclination naturelle à imiter ceux qui nous entourent pour nous en faire bien venir, et aussi de l'empire des imaginations fortes sur les esprits faibles. Voici le portrait des hommes à imagination forte. Absorbés par la vive impression des objets les moins considérables, ils sont incapables de juger sainement des choses compliquées et difficiles. Excessifs en tout, jamais ils ne voient les choses telles qu'elles sont ; ils admirent tout, se récrient sur tout, ils se repaissent des plus vaines illusions. Que de châteaux en Espagne ne bâtissent-ils pas à tout propos ! Se font-ils auteurs, ce ne sont qu'emportements et mouvements irréguliers; toujours ils sont guindés, forcés, hyperboliques. Ils agissent sur les autres, plaisent, persuadent et touchent par le don de s'exprimer d'une manière forte et vive, par la hardiesse des figures. Tertullien, quoique fort cité par les théologiens [1], Sénèque et surtout Montaigne, sont les auteurs qu'il donne comme exemples de ce pouvoir qu'ont les hommes à imagination forte de persuader sans aucune espèce de raison. On peut trouver sévère, mais non dénuée de justesse et de vérité, la vive critique qu'il fait de ces trois auteurs en trois chapitres successifs.

Malebranche nous montre encore cette contagion de l'imagination du supérieur aux inférieurs, du prince aux courtisans, des parents aux enfants. Si la mère grasseye, la fille grasseye, si Alexandre penche la tête, tous les courtisans penchent la tête. Malebranche a-t-il dit, comme on le répète, que l'imagination est la folle du logis ? s'il l'a dit, ce n'est ni dans la *Recherche*, ni dans ses autres ouvrages. Je trouve seulement, dans le cinquième *entretien métaphysique*, qu'il la traite de folle qui se plaît à faire la folle. Partout, en effet, elle nous montre des fantômes à la place de la réalité ; elle détruit la vraie nature de toutes choses, elle trouble et dissipe toutes les véritables idées, elle corrompt le cœur en une infinité de manières, elle nous absorbe par les images des choses sensibles, d'autant

[1] On verra tout un éclaircissement où Malebranche se justifie de ses attaques contre Tertullien.

plus dangereuse qu'elle a plus de force et d'étendue. On ne peut faire la guerre à l'imagination avec une plus belle et plus vive imagination, comme l'ont remarqué Fontenelle, le P. André et d'autres historiens de Malebranche.

Les inclinations et les passions qui sont l'objet du quatrième et du cinquième livre ont aussi une place considérable dans cette revue générale des causes de nos erreurs. De l'inclination pour le bien en général qui, selon Malebranche, est la source de toutes les autres, découlent deux causes d'erreurs, l'inconstance de la volonté et le goût pour le grand et l'extraordinaire. Toujours inquiète, et ne trouvant rien qui remplisse sa capacité d'aimer, la volonté ne nous permet pas de nous arrêter longtemps aux mêmes choses, tandis que la découverte de la vérité n'est qu'au prix d'une longue application. D'un autre côté ne trouvant pas dans les choses ordinaires le bien qu'elle cherche, l'âme se porte aux choses grandes et extraordinaires. Mieux vaut sans doute cette curiosité naturelle et nécessaire que le repos dans le mensonge, mais combien n'a-t-elle pas besoin d'être réglée ?

Plus nombreuses sont les erreurs qui dérivent de l'amour de nous-même que celles qui ont leur source dans l'amour du bien en général. Malebranche divise l'amour de nous-même en amour de l'être et amour du bien-être, ou de la grandeur et du plaisir. L'amour de la grandeur nous porte à désirer toutes les choses qui nous donnent autorité et indépendance, comme la science, la vertu, les richesses. Non seulement nous désirons les posséder, mais surtout paraître les posséder, à cause des avantages qu'elles procurent. Il n'y a pas jusqu'à l'inclination pour la vertu qui ne puisse elle-même nous engager dans l'erreur. Malebranche ne ménage pas plus les travers des personnes de piété que ceux des théologiens. Ces personnes s'appliquent aux bonnes œuvres, aux choses du salut, en quoi elles font bien sans doute, mais elles dédaignent, ce qui est mal, les sciences humaines. Tout au moins devraient-elles excepter certaines parties de la métaphysique, car la certitude elle-même de la foi, dit Malebranche, dépend de la connaissance que la raison nous donne de Dieu. D'un autre côté le désir de la science nous égare aussi en nous poussant à vouloir tout embrasser, à savoir toutes les sciences et à dédaigner celles

qui ont réellement le plus d'importance pour celles qui donnent le plus d'éclat. La plupart des hommes ne recherchent pas ce qui peut leur être le plus utile, mais ce qui peut le mieux les faire passer pour savants. Ce désir de paraître savants achève de renverser leur esprit et de leur faire perdre le sens commun, pour ne dire que sottises et paradoxes. Tels ils se montrent dans les conversations et aussi dans les livres qui ne méritent pas l'indulgence des conversations improvisées. C'est une faute grave, selon Malebranche, que de faire un méchant livre, mais c'est une faute dont on est plutôt récompensé que puni. On regarde les auteurs comme des hommes rares et on les vénère, au lieu de les punir. Le but de ces mauvais auteurs n'est pas d'instruire et de perfectionner les autres, mais de les étourdir. De là le dédain de la langue commune, ou même d'un latin simple qu'on puisse comprendre sans interprète ; de là des citations en toutes langues, sans discernement, sans raison, dans le seul but de prouver qu'on a beaucoup lu. Telle personne de trente et un ans cite plus de livres qu'on en pourrait lire dans tout un siècle.

L'inclination pour les dignités, les richesses, le plaisir, absorbent l'esprit et l'empêchent d'être attentif aux idées pures en qui seules est la vérité. De là, le peu de succès de l'algèbre, la plus belle des sciences, de la métaphysique et de la preuve de l'existence de Dieu de Descartes. Ainsi l'inclination pour le plaisir, cause principale du dérèglement des mœurs, l'est aussi du dérèglement de l'esprit. Avec une indépendance et une hardiesse d'esprit remarquable, en un religieux, il ose s'en prendre même à la pensée des biens et des maux éternels, comme contribuant à fausser le jugement : « Elle fait naître, dit-il, dans l'esprit une infinité de scrupules, elle étend, pour ainsi dire, la foi jusqu'aux préjugés et fait rendre le culte qui n'est dû qu'à Dieu à des puissances imaginaires. Elle arrête l'esprit à des superstitions vaines ou dangereuses ; elle fait embrasser avec ardeur et avec zèle des traditions humaines et des pratiques inutiles pour le salut, des dévotions juives et pharisaïques que la crainte servile a inventées. Cette crainte étend souvent la foi et le zèle jusqu'à des choses indignes de la sainteté de la religion, comme les accidents réels, les formes substantielles, l'immobilité de la terre. » On voit comment il

attaque sans cesse les scrupules, les préjugés qui s'opposent au triomphe de la philosophie nouvelle.

Enfin l'inclination pour les autres, et pour tout ce qui nous environne, la sympathie universelle que Dieu a mise en nous pour le maintien de la société et sans laquelle elle ne subsisterait pas, devient elle aussi, quelque excellente qu'elle soit, une cause d'erreurs. Ce que dit Malebranche de la sympathie, de sa cause, de la source d'où elle dérive, de son but, de ses effets, n'est pas moins remarquable que ses chapitres sur la communication des imaginations. Les deux sujets d'ailleurs se touchent de très près. Cependant cette inclination excellente a un mauvais côté, celui de nous porter à approuver les pensées d'autrui, surtout de ceux qu'on aime, et à les tromper par la flatterie.

Des inclinations, il passe aux passions; à la différence de Descartes, il distingue les unes des autres, les inclinations et les passions. Les inclinations, nous sont communes avec les pures intelligences ; ce sont des mouvements de l'âme, des impressions de Dieu qui nous portent à l'aimer comme le souverain bien, et notre prochain par rapport à lui; elles n'ont pas de rapport au corps, ou du moins si le corps y a part, il n'en est qu'indirectement la cause et la fin. Les passions, de même que les inclinations, sont bien aussi des impressions de Dieu, mais elles ont le corps pour objet, elles nous portent à l'aimer, elles dépendent de l'union de l'âme avec le corps. Malebranche n'entend donc pas par passion un certain degré plus ou moins habituel, plus ou moins violent, d'excitation des inclinations, mais de véritables inclinations d'ordre inférieur qui dépendent du mécanisme des esprits animaux et se rapportent au corps. Il entre dans beaucoup de détails qu'il emprunte en grande partie au *Traité des passions* de Descartes, sur ce mécanisme des esprits animaux.

Si les passions sont distinctes des inclinations, elles en sont inséparables ; nous ne sommes capables de haine et d'amour sensible, que parce que nous sommes capables de haine et d'amour spirituels. Par suite de l'union de l'esprit avec le corps, nous sommes unis avec ce qui nous paraît le bien ou le mal de l'esprit, comme à tout ce qui nous paraît être le bien et le mal du corps. L'amour de la vérité, de la vertu, l'amour de

Dieu même ne va pas sans un mouvement des esprits qui y mêle quelque chose de sensible.

Il divise et classe les passions de la même manière que Descartes, non pas d'après leurs objets, mais d'après les rapports qu'elles ont avec nous. En effet, les objets qui les excitent étant en nombre infini, il y aurait autant de passions particulières. Ce n'est donc pas d'après le nombre de leurs objets, mais seulement suivant leurs principaux rapports avec nous, qu'il faut chercher à classer les passions. Ainsi, comme Descartes, il n'admet que six passions générales ou primitives qui engendrent toutes les passions particulières. L'amour et l'aversion sont les deux passions mères, opposées l'une à l'autre, mais qui se supposent mutuellement, l'aversion n'étant jamais séparée de l'amour, quoiqu'elle lui soit contraire. Mais l'amour est la première, la principale, la plus universelle. L'amour et l'aversion n'engendrent pas d'autres passions générales que le désir, la joie et la tristesse. A ces cinq passions primitives il faut ajouter l'admiration, que Descartes place avant toutes les autres. Si Malebranche classe aussi l'admiration parmi les passions primitives, il ne la met pas au même rang. Elle se manifeste, il est vrai, la première de toutes à la vue d'un objet qu'on voit pour la première fois, mais ce n'est qu'une passion imparfaite, parce qu'elle n'est point excitée par l'idée et le sentiment du bien. Telles sont les passions générales dont sont composées toutes les passions particulières.

Les passions agitant à la fois l'esprit et le corps, il n'est rien sur quoi leur empire ne s'étende; mais cet empire varie à l'infini, suivant les âges, le sexe, les emplois, suivant l'habitude de les combattre ou de s'y abandonner. Laissant à la morale de découvrir toutes les erreurs particulières où les passions nous engagent sur la nature du bien, il ne considère que les erreurs de l'esprit qui en dépendent. S'il passe par le cœur, c'est que le cœur, comme il le dit, est le maître de l'esprit. Quelques-unes des causes d'erreurs qu'il signale ici peuvent rentrer dans celles qu'il a précédemment énumérées à propos des sens, de l'imagination et des inclinations, mais il ne cesse pas d'être neuf et piquant par la variété, par la vivacité et la justesse de ses analyses de tous les replis du cœur humain, comme on en pourra juger par quelques-uns des exemples

particuliers qu'il donne de ces erreurs où la passion nous jette.

De même que nous attribuons aux objets toutes nos sensations, de même nous attribuons aux objets qui les causent, ou semblent les causer, toutes les dispositions de notre cœur, bonté, malice, haine, amour, etc. Avons-nous un amour passionné pour quelqu'un, tout en lui nous semble aimable, tandis que la haine produit l'effet contraire. Non seulement nos passions nous déguisent leur objet principal, mais encore toutes les choses qui de près ou de loin y ont quelque rapport. Les amis de nos amis nous sont aimables, les amis de nos ennemis nous sont odieux. Si vaste est leur domination qu'il est impossible d'en marquer les bornes. De là vient qu'il y a des vérités et des erreurs de certains lieux, de certains temps. « La terre tournait il y a deux mille ans; elle est demeurée immobile jusqu'à nos jours, et voici qu'elle commence à s'ébranler. » Il y a aussi des vérités et des erreurs de certaines communautés : « Ce qui est certain chez les jacobins est incertain chez les cordeliers, ce qui est indubitable chez les cordeliers, semble être une erreur chez les jacobins. »

L'admiration, la plus faible des passions, a quelques bons effets, mais elle en a aussi de mauvais. Ainsi l'admiration pour l'antiquité, se rend maîtresse de la raison et inspire un zèle aveugle contre les vérités nouvelles. « J'ai vu Descartes, disait un de ces savants qui n'admirent que l'antiquité, je l'ai connu, je l'ai entretenu plusieurs fois; c'était un honnête homme, il ne manquait pas d'esprit, mais il n'avait rien d'extraordinaire. Ainsi ce défenseur des anciens s'était fait une idée basse de la philosophie de Descartes parce qu'il en avait entretenu l'auteur quelques moments et n'avait rien reconnu en lui de cet air grand et extraordinaire qui échauffe l'imagination. Il prétendait même répondre suffisamment aux raisons de ce philosophe, lesquelles l'embarrassaient un peu en ajoutant fièrement qu'il l'avait connu autrefois. »

La passion du savoir mal réglée est pour lui une occasion nouvelle de revenir encore une fois à la charge contre ces érudits et ces faux savants qu'il se plaît à accabler de ses sarcasmes. Il n'y a point de bagatelles dont quelques esprits ne s'occupent, abusés par une fausse idée de grandeur. Parmi ces

bagatelles il met au premier rang l'étude des mots et des langues. « On peut, dit-il, excuser la passion de ceux qui se font une bibliothèque de toutes sortes de dictionnaires, aussi bien que la curiosité de ceux qui veulent avoir des monnaies de tous les pays. Cela peut leur être utile en quelques rencontres, et si cela ne leur fait pas grand bien, du moins cela ne leur fait-il point de mal. Ils ont un magasin de curiosités qui ne les embarrasse pas, car ils ne le portent point avec eux. Mais comment justifier la passion de ceux qui font de leur tête une bibliothèque de dictionnaires? »

Mais de toutes les passions, celles qui corrompent le plus la raison, sont celles qui ont le mal pour objet, parce que les maux touchent l'âme plus vivement que les biens. La haine, la crainte, les autres espèces d'aversion qui ont le mal pour objet, pénètrent jusque dans le plus secret de l'âme, et renversant la raison de son siège, elles prononcent, sur toutes sortes de sujets, des jugements d'erreur et d'iniquité. Toutes les passions se justifient en représentant sans cesse à l'âme l'objet qui l'agite de la manière la plus propre à conserver et à augmenter son agitation. Les faux jugements et les passions travaillent sans cesse à leur mutuelle conservation. A proportion que la passion augmente, le faux jugement se fortifie, et réciproquement la passion augmente par le faux jugement.

Terminons ce sujet des passions par cette remarque non moins générale que profonde. Même quand la passion qui nous anime se sent mourir, elle ne se repent pas de sa conduite : « On peut dire, au contraire, qu'elle dispose toutes choses, ou pour mourir avec honneur, ou pour revivre bientôt après; je veux dire qu'elle dispose toujours l'esprit à former des jugements qui la justifient. Elle contracte, encore en cet état, une espèce d'alliance avec toutes les autres passions qui peuvent la secourir dans sa faiblesse, la fournir d'esprits et de sang dans son intelligence, rallumer ses cendres et l'en faire renaître; car les passions ne sont point indifférentes les unes pour les autres. Toutes celles qui peuvent se souffrir contribuent à leur mutuelle conservation. »

Pour ne pas interrompre la série des causes morales de nos erreurs et rompre le lien qui rattache si étroitement ensemble les sens, l'imagination, les inclinations et les passions, nous

avons laissé de côté, les réservant pour la fin, ces autres erreurs, dont la source, en quelque sorte plus élevée, est dans l'entendement pur lui-même. Comme nous abusons des meilleures choses, la présence ineffaçable de la première des idées, de l'idée d'être, ou de Dieu, dans notre esprit est une des principales causes, selon Malebranche, de toutes les abstractions déréglées, de cette philosophie abstraite et chimérique qui explique tous les effets naturels par des termes généraux d'acte, de puissance, de cause, d'effet, de formes substantielles, de qualités occultes, lesquels ne réveillent d'autre idée que celle de l'être ou de la cause en général que l'esprit rapporte à l'effet qui se produit, de sorte qu'on est pas plus savant quand on les a étudiées. De là toutes ces entités imaginaires, ces idées vagues qui abondent chez les philosophes ordinaires, dans la physique, la chimie et la médecine, et dont ils sont si fort entêtés qu'il leur est impossible de considérer les idées réelles des choses. Il en donne pour preuve les discussions relatives à l'essence de la matière, discussions très vives à cause de l'incompatibilité avec le dogme de l'Eucharistie que le P. Valois et d'autres avaient cru découvrir dans l'étendue essentielle des cartésiens. Malebranche a la sagesse de ne pas s'engager, ou du moins de ne s'engager qu'à demi, dans cette délicate et dangereuse discussion, malgré sa tendance à mêler la philosophie avec la théologie. Toutefois contre ceux qui s'imaginent apercevoir quelque chose au delà de l'étendue, il insiste sur l'impossibilité où nous sommes de concevoir ce quelque chose dont on n'a point d'autre idée que celle de l'être ou de la substance en général, tandis qu'il suffit de l'étendue toute seule pour rendre compte des propriétés qui conviennent à la matière.

Voici enfin une dernière cause de toutes nos erreurs, qu'on peut appeler universelle et générale, parce qu'il n'en est pas qui n'en dépendent en quelque façon. Le néant n'ayant point d'idée qui le représente, l'esprit est porté à croire que les choses dont il n'a pas d'idée n'existent pas. Nos jugements vont presque toujours au delà de nos perceptions. Considérons-nous un objet, nous ne l'envisageons ordinairement que par un de ses côtés, ce qui ne nous empêche pas de juger faussement de l'objet tout entier. Or nous ne jugerions pas de la sorte, s

nous ne pensions pas en avoir considéré tous les côtés, ou si nous ne supposions pas qu'ils sont tous semblables à celui que nous avons examiné. N'ayant point d'idée des autres côtés de l'objet, nous nous imaginons qu'ils n'existent pas, telle est la cause générale de nos erreurs. De ce que le néant ne forme point d'idées, on a bien quelque raison de croire que les choses dont nous n'avons point d'idées dans l'esprit ressemblent au néant ; une sorte d'instinct nous persuade que les idées des choses sont dues à notre esprit et doivent se présenter à nous quand nous le souhaitons. Mais cela est faux dans l'état où nous sommes depuis le péché. Détourné par les sens et par les passions, l'esprit s'arrête bientôt, abattu par l'effort, dans la poursuite des idées ou de la vérité tout entière. Nous ne devons donc pas juger que les choses ne sont point de ce que nous n'en avons pas d'idées.

D'ailleurs l'homme est sujet à l'erreur par cela seul qu'il est limité, les moindres choses ayant entre elles une infinité de rapports qu'un esprit infini seul peut comprendre. La limitation de l'esprit entraine à elle seule la capacité de l'erreur de laquelle toutefois, malgré sa faiblesse, l'homme pourrait se défendre, s'il faisait bon usage de son entendement et de sa liberté ; mais on veut décider sans peine et sans examen.

Malebranche donne divers exemples, en physique et en morale, de ces erreurs où nous jette la pensée, que les êtres ne sont pas différents dans leurs rapports ni dans leurs manières, parce que nous n'avons point d'idée de leurs différences. Nous laisserons les exemples de physique qui sont une critique superficielle de la physique d'Aristote, pour ceux qui regardent l'ordre moral. Les idées de ressemblance nous sont plus présentes, elles sont plus simples, parce qu'elles ne renferment qu'un rapport, que les idées de différence qui en renferment une foule ; nous supposons donc des ressemblances imaginaires partout où nous ne sommes pas frappés par des différences très positives. « Un Français se rencontre avec un Anglais ou un Italien ; cet étranger a ses humeurs particulières, il a de la délicatesse d'esprit ou, si vous voulez, il est fier et incommode. Cela portera d'abord ce Français à juger que tous les Anglais ou tous les Italiens ont le même caractère d'esprit que celui qu'il a fréquenté. Il les louera ou les blâmera tous en général ;

et s'il en rencontre quelqu'un, il se préoccupera d'abord qu'il est semblable à celui qu'il a déjà vu, et il se laissera aller à quelque affection ou quelque aversion secrète. En un mot, il jugera de tous les particuliers de cette nation par cette belle preuve qu'il en a vu un ou plusieurs qui avaient de certaines qualités d'esprit. » Un religieux d'un certain ordre a-t-il commis une faute, cela suffit pour condamner indifféremment tous les particuliers du même ordre. D'autres moralistes ont fait sans doute des observations de ce genre, mais sans les rattacher, comme Malebranche, à ce principe général, qu'on saisit mieux les ressemblances, et qu'il est plus facile de s'y tenir que de découvrir des différences qui nous échappent à une première vue ; ainsi se montre le philosophe à côté du moraliste.

Voilà bien des causes d'erreurs, et en nombre presque infini ; comment notre pauvre entendement s'y prendra-t-il pour ne se laisser tromper ni par les unes ni par les autres? Voici la réponse de Malebranche : « Si les hommes, dans l'état même où ils sont de faiblesse et de corruption, faisaient toujours bon usage de leur liberté, ils ne se tromperaient jamais. Et c'est pour cela que tout homme qui tombe dans l'erreur est blâmé avec justice et mérite d'être puni, car il suffit pour ne se point tromper de ne juger que de ce qu'on voit et de ne faire jamais des jugements entiers que des choses qu'on est assuré d'avoir examiné dans toutes leurs parties, ce que les hommes peuvent faire [1]. » Sans nier que, d'une manière absolue, il dépende de nous d'éviter l'erreur en suspendant notre jugement, en ne cédant qu'à une évidence irrésistible, nous croyons que l'erreur peut se rencontrer avec la bonne foi et la bonne volonté, et si elle méritait toujours d'être punie, ou donc serait celui qui ne serait digne de quelque châtiment ? Est-ce notre faute si nous sommes des êtres limités et imparfaits ?

Tels sont les illusions des sens, les visions de l'imagination, les entraînements du cœur, les abstractions de l'entendement qui nous cachent la vérité ou ne nous la laissent apparaître que teinte, comme dit Malebranche, des fausses couleurs de la concupiscence. Indiquer le mal c'est donner en même temps le remède. Néanmoins, Malebranche a consacré le dernier livre

[1] *Recherche*, liv. 3, chap. 9.

de la *Recherche*, qui est comme le but et la conclusion de tout ce qui précède, à tracer les chemins qui nous conduisent à la vérité. « Le dessein, dit-il, de ce dernier livre est d'essayer de rendre à l'esprit toute la perfection dont il est naturellement capable, en lui fournissant tous les secours nécessaires pour devenir plus attentif et plus étendu, et en lui prescrivant les règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité pour ne se tromper jamais et pour apprendre avec le temps tout ce qu'on peut savoir. »

La grande règle, c'est de ne jamais donner un consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison. Avec les simples vraisemblances on est toujours exposé à l'erreur ; rencontre-t-on la vérité, ce n'est que par hasard et par bonheur. Puisque l'évidence seule nous assure que nous ne nous trompons point, il faut prendre garde à la conserver dans toutes nos perceptions; ce qui exige l'attention. Il n'y a que l'attention qui puisse rendre nos perceptions claires et distinctes, il importe donc de rechercher par quels moyens nous deviendrons plus attentifs que nous ne sommes. Il faut d'abord éviter toutes les sensations trop fortes qui peuvent nous absorber, les passions, les imaginations qui nous ôtent la liberté de l'esprit. Mais comme il est impossible que l'âme soit sans passion, sans quelque impression sensible, il faut, dit-il, faire de nécessité vertu, et tirer de ses modifications elles-mêmes quelques secours pour nous rendre attentifs. La théorie de ces secours se fonde sur ce que l'esprit s'applique plus aux choses qui le touchent qu'à celles qui ne s'adressent qu'à l'entendement pur. Il est curieux de voir Malebranche, si ennemi des passions et des sens, leur faire ici en quelque sorte appel, quoique bien discrètement, quoique avec bien des précautions et des réserves, pour nous venir en aide, « dans notre malheureux état, » dans la recherche de la vérité ; ainsi, pour faire contre-poids à l'entraînement du corps, il n'exclut pas d'une manière absolue la passion de la gloire. Comme les sensations ont le don de réveiller notre attention, on peut s'en servir pour combattre le défaut de l'application de l'esprit aux choses qui ne le touchent pas en les exprimant par des choses sensibles qui le touchent. Mais il faut prendre garde « de ne

pas couvrir les objets qu'on veut considérer de tant de sensibilité que l'esprit en soit plus occupé que de la vérité elle-même. » On doit donc tempérer la sensibilité de ses expressions de telle manière qu'on ne fasse que rendre l'esprit plus attentif. « Il faut revêtir la vérité comme les magistrats de Venise qui sont obligés de porter une robe et une toque toute simple qui ne fait que les distinguer du commun des hommes, afin qu'on les regarde au visage avec attention et respect et qu'on ne s'arrête pas à leur chaussure. » Ainsi il faut se servir de quelque chose de sensible, mais qui n'ait point trop d'éclat et ne nous arrête point au sensible, que nous puissions dissiper à plaisir et qui soutienne seulement la vue de l'esprit.

Il tire d'ailleurs de la géométrie et de l'emploi des lignes, de l'arithmétique et de l'algèbre, des exemples, où l'on reconnaît un savant mathématicien, des divers moyens à employer, dans certaines questions, pour rendre l'esprit plus attentif et plus étendu.

Dans la seconde partie de ce dernier livre il expose les règles pour la résolution des questions. Il les emprunte en général aux *Regulæ ad directionem ingenii* de Descartes. Quant à l'exemple de leur heureuse application, il les prend dans la philosophie même de Descartes, dont il expose et résume la physique presque tout entière, en opposition à celle d'Aristote, qui n'est pour lui que le modèle le plus frappant de toutes les aberrations où peut nous conduire la méconnaissance de ces règles. Il nous prévient que ces règles n'ont rien d'extraordinaire, qu'elles sont en petit nombre et très intelligibles. Leur principe est, qu'il faut conserver l'évidence dans tous nos raisonnements, d'où cette règle générale : que nous ne devons raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires et, par une suite nécessaire, que nous devons toujours commencer par les choses les plus simples et les plus faciles, avant que d'entreprendre la recherche des plus composées et des plus difficiles. Puis, après ce principe général, viennent six règles pour la résolution des question : 1° concevoir clairement l'état de la question et de ses termes pour en trouver les rapports ; 2° quand on ne peut les découvrir immédiatement, chercher les idées moyennes qui servent de commune mesure ; 3° retrancher du sujet toutes les choses qu'il n'est pas nécessaire d'examiner pour découvrir la vérité

cherchée ; 4° cette réduction faite, diviser le sujet par parties et les considérer toutes, les unes après les autres, selon l'ordre naturel ; 5° toutes ces choses étant devenues familières par la méditation, en abréger les idées et les ranger dans son imagination ou les écrire sur le papier, afin qu'elles ne remplissent pas la capacité de l'esprit; 6° les comparer suivant toutes les règles des combinaisons et arriver successivement par l'élimination des rapports inutiles à la découverte de la vérité cherchée.

La physique de Descartes et l'hypothèse des tourbillons, voilà, selon Malebranche, l'exemple de la marche que l'esprit doit suivre à la recherche de la vérité. Descartes part de l'idée claire et simple de l'étendue pour en déduire toute la physique, en allant des rapports les plus simples aux plus composés, et considérant par ordre toutes les propriétés de l'étendue et du mouvement. De là la simplicité et la clarté des principes de sa philosophie. Cette simplicité et cette clarté sont même si grandes que pour plusieurs c'est une cause de discrédit. Point de termes obscurs et mystérieux dans cette philosophie, les personnes qui ne savent ni le grec ni le latin, les femmes elles-mêmes sont capables de l'entendre.

Malebranche expose ensuite et résume avec clarté l'hypothèse des tourbillons. Les deux points principaux par où il s'éloigne de la doctrine du maître, ce sont les petits tourbillons dont nous avons déjà parlé, tourbillons de matière fluide qu'il substitue aux boules rondes et dures qui tournent dans les grands tourbillons de Descartes, et la supposition d'une force du repos ou de l'inertie, qu'il considère comme l'erreur capitale de toute sa physique. L'hypothèse des tourbillons est une véritable cosmogonie qui prend le monde à partir du chaos pour l'amener à l'ordre actuel par l'action des lois du mouvement. Cette formation successive du monde cartésien par les seules lois du mouvement, n'avait pas paru à certains théologiens en conformité avec la Bible. De là des attaques contre la philosophie nouvelle que Malebranche ne veut pas laisser sans réponse. Descartes, dit-il, n'a jamais prétendu que les choses se soient faites peu à peu comme il les a décrites. C'est seulement pour mieux faire comprendre leur nature qu'il les a d'abord considérées dans leur principe. Comment l'accuser d'avoir enseigné que le monde a pu se former de lui-même,

puisqu'il a reconnu qu'aucun corps ne peut se remuer par ses propres forces, et, que les lois du mouvement ne sont que des suites des volontés de Dieu qui agit sans cesse d'une même manière ?

En regard des vérités découvertes par la méthode de Descartes, il place les erreurs des anciens, des païens, d'Aristote, de ses disciples, de tous les adversaires de la nouvelle philosophie. Il consacre enfin un long chapitre à ce qu'il appelle, « l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens. » Cette erreur nous la connaissons déjà; elle consiste à expliquer les effets de la nature par de petits êtres, par des puissances dont on a aucune idée, d'où les qualités occultes, les formes substantielles qui conduisent à l'adoration de la nature. Malebranche reprend ici et résume tout ce qu'il a déjà dit pour démontrer que Dieu est l'unique puissance, l'unique cause, l'unique acteur. Puis prenant à partie, pour la mettre en regard, la physique d'Aristote, en ne consultant que le *Traité du ciel*, et en l'interprétant à sa façon, il ne veut pas y voir autre chose qu'une suite du sophismes, d'erreurs grossières, de puérilités. Enfin, après divers exemples, tous empruntés à Descartes, de l'application des règles de la méthode à des questions particulières de physique et de métaphysique, il exprime en terminant l'espérance qu'on aura été convaincu, par cet essai de méthode, de la nécessité de ne raisonner que sur des idées claires, et de procéder par ordre : « On méprisera, dit-il, Aristote, qui ne les a pas suivies, on reconnaîtra la solidité de la philosophie de Descartes. » On le trouvera encore plus sévère, ou pour mieux dire plus injurieux, à l'égard d'Aristote, dans le 6me éclaircissement où il le traite de « misérable et pitoyable philosophe [1]. »

Nous voici arrivés à la fin de cette introduction où nous croyons avoir fait connaître, non pas toute la philosophie de Malebranche, ce qui n'était pas notre but, comme nous l'avons

[1] Il y a cependant dans la *Recherche* un éloge d'Aristote, si toutefois c'est un éloge; à propos des diverses dispositions des hommes qui les inclinent à voir et à juger les choses de telle ou telle façon, il dit : « Pour ceux qui aiment mieux le lire en grec que de les apprendre par quelque réflexion sur ce qui se passe devant leurs yeux, ils peuvent lire le second livre de la rhétorique d'Aristote. C'est, je crois, le meilleur ouvrage de ce philosophe, parce qu'il dit peu de choses dans lesquelles on puisse se tromper et qu'il hasarde rarement de prouver ce qu'il y avance. » Liv. 5, chap. 2.

annoncé en commençant, mais seulement cette partie qui a plus directement l'homme pour objet, telle qu'elle est exposée dans la *Recherche* et dans les éclaircissements. Dieu s'y mêle sans doute; partout on le voit comme unique cause, comme unique acteur ; c'est lui seul qui produit en nous les sentiments et les idées, c'est en lui seul que nous voyons les idées; c'est lui seul encore qui nous meut. Néanmoins ce n'est pas là toute la philosophie de Malebranche. Il faut en outre y comprendre sa morale fondée sur le principe de l'ordre, sa théorie de la Providence, de la grâce, des volontés générales, son optimisme, à la fois philosophique et théologique, auquel Leibniz aura plus à retrancher qu'à ajouter. Par la *Recherche de la vérité* et par les éclaircissements qui l'accompagnent, on entre bien avant sans doute dans la philosophie de Malebranche, cependant on ne la connaît pas encore tout entière.

Simandre, le 20 novembre 1879.

FRANCISQUE BOUILLIER.

PRÉFACE DE MALEBRANCHE

L'esprit de l'homme se trouve, par sa nature, comme situé entre son créateur et les créatures corporelles; car, selon saint Augustin [1], il n'y a rien au-dessus de lui que Dieu, ni rien au-dessous que des corps. Mais comme la grande élévation où il est au-dessus de toutes les choses matérielles n'empêche pas qu'il ne leur soit uni, et qu'il ne dépende même en quelque façon d'une portion de la matière, aussi la distance infinie qui se trouve entre l'Être souverain et l'esprit de l'homme n'empêche pas qu'il ne lui soit uni immédiatement, et d'une manière très intime. Cette dernière union l'élève au-dessus de toutes choses. C'est par elle qu'il reçoit sa vie, sa lumière et toute sa félicité; et saint Augustin nous parle, en mille endroits de ses ouvrages, de cette union comme de celle qui est la plus naturelle et la plus essentielle à l'esprit. Au contraire, l'union de l'esprit avec le corps abaisse l'homme infiniment; et c'est aujourd'hui la principale cause de toutes ses erreurs et de toutes ses misères.

Je ne m'étonne pas que le commun des hommes, ou que les philosophes païens, ne considèrent dans l'âme que son rapport et son union avec le corps, sans y reconnaître le rapport et l'union qu'elle a avec Dieu : mais je suis surpris que des philosophes chrétiens, qui doivent préférer l'esprit de Dieu à l'esprit humain, Moïse à Aristote, saint Augustin à quelque misérable commentateur d'un philosophe païen, regardent plutôt l'âme comme la *forme* du corps que comme faite à l'image et pour l'image de Dieu, c'est-à-dire, selon saint Augustin [2], pour

[1] Nihil est potentius illâ creaturâ, quæ mens dicitur rationalis, nihil est sublimius. Quidquid suprà illam est, jam creator est. *Tr.* 23, *sur S. Jean.*
Quid rationali animâ melius est, omnibus consentientibus Deus est. *Aug.*
[2] Ad ipsam similitudinem non omnia facta sunt, sed sola substantia ratio-

la vérité, à laquelle seule elle est immédiatement unie. Il est vrai qu'elle est unie au corps et qu'elle en est naturellement la *forme ;* mais il est vrai aussi qu'elle est unie à Dieu d'une manière bien plus étroite et bien plus essentielle. Ce rapport qu'elle a à son corps pourrait n'être pas; mais le rapport qu'elle a à Dieu est si essentiel qu'il est impossible de concevoir que Dieu puisse créer un esprit sans ce rapport.

Il est évident que Dieu ne peut agir que pour lui-même, qu'il ne peut créer les esprits que pour le connaître et pour l'aimer, qu'il ne peut leur donner aucune connaissance, ni leur imprimer aucun amour qui ne soit pour lui et qui ne tende vers lui; mais il a pu ne pas unir à des corps les esprits qui y sont maintenant unis. Ainsi le rapport que les esprits ont à Dieu est naturel, nécessaire et absolument indispensable; mais le rapport de notre esprit à notre corps, quoique naturel à notre esprit, n'est point absolument nécessaire ni indispensable [1].

Ce n'est pas ici le lieu d'apporter toutes les autorités et toutes les raisons qui peuvent porter à croire qu'il est plus de la nature de notre esprit d'être uni à Dieu que d'être uni à un corps; ces choses nous mèneraient trop loin. Pour mettre cette vérité dans son jour, il serait nécessaire de ruiner les principaux fondements de la philosophie païenne, d'expliquer les désordres du péché, de combattre ce qu'on appelle faussement expérience, et de raisonner contre les préjugés et les illusions des sens. Ainsi il est trop difficile de faire parfaitement comprendre cette vérité au commun des hommes, pour l'entreprendre dans une préface.

Cependant il n'est pas malaisé de la prouver à des esprits attentifs, et qui sont instruits de la véritable philosophie. Car il suffit de les faire souvenir que, la volonté de Dieu réglant la nature de chaque chose, il est plus de la nature de l'âme d'être unie à Dieu par la connaissance de la vérité et par l'amour du

natis, quare omnia per ipsam, sed ad ipsam, non nisi anima rationalis. Itaque substantia rationalis, et per ipsam facta est, et ad ipsam; non enim est ulla natura interposita. *Lib. Imperf. de Gen. ad litteram.*

Rectissimè dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, non enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicere. *De vera Rel.*

[1] Dès les premières pages, on peut voir la vérité de ce que dit Fontenelle du système de Malebranche : « Ce système est plein de Dieu. » (Éloge de Malebranche.)

bien que d'être unie à un corps, puisqu'il est certain, comme on vient de le dire, que Dieu a fait les esprits pour le connaître et pour l'aimer, plutôt que pour *informer* des corps. Cette preuve est capable d'ébranler d'abord les esprits un peu éclairés, de les rendre attentifs, et ensuite de les convaincre; mais il est moralement impossible que des esprits de chair et de sang, qui ne peuvent connaître que ce qui se fait sentir, puissent être jamais convaincus par de semblables raisonnements. Il faut, pour ces sortes de personnes, des preuves grossières et sensibles, parce que rien ne leur paraît solide, s'il ne fait quelque impression sur leurs sens.

Le péché du premier homme a tellement affaibli l'union de notre esprit avec Dieu [1] qu'elle ne se fait sentir qu'à ceux dont le cœur est purifié et l'esprit éclairé; car cette union paraît imaginaire à tous ceux qui suivent aveuglément les jugements des sens et les mouvements des passions.

Au contraire, il a tellement fortifié l'union de notre âme avec notre corps qu'il nous semble que ces deux parties de nous-mêmes ne soient plus qu'une même substance; ou plutôt il nous a de telle sorte assujettis à nos sens et à nos passions que nous sommes portés à croire que notre corps est la principale des deux parties dont nous sommes composés.

Lorsque l'on considère les différentes occupations des hommes, il y a tout sujet de croire qu'ils ont un sentiment si bas et si grossier d'eux-mêmes. Car comme ils aiment tous la félicité et la perfection de leur être, et qu'ils ne travaillent que pour se rendre plus heureux et plus parfaits, ne doit-on pas juger qu'ils ont plus d'estime de leurs corps et des biens du corps que de leur esprit et des biens de l'esprit, lorsqu'on les voit presque toujours occupés aux choses qui ont rapport aux corps, et qu'ils ne pensent presque jamais à celles qui sont absolument nécessaires à la perfection de leur esprit?

Le plus grand nombre ne travaillent avec tant d'assiduité et de peine que pour soutenir une misérable vie, et pour laisser à leurs enfants quelques secours nécessaires à la conservation de leur corps.

[1] Mens, quod non sentit, nisi cum purissima et beatissima est, nulli cohœret, nisi ipsi veritati, quæ similitudo et imago patris, et sapientia dicitur. *Aug. lib. imperf. de Gen. ad litt.*

Ceux qui, par le bonheur, ou le hasard de leur naissance, ne sont point sujets à cette nécessité, ne font pas mieux connaître, par leurs exercices et par leurs emplois, qu'ils regardent leur âme comme la plus noble partie de leur être. La chasse, la danse, le jeu, la bonne chère, sont leurs occupations ordinaires. Leur âme, esclave du corps, estime et chérit tous ces divertissements, quoique tout à fait indignes d'elle. Mais parce que leur corps a rapport à tous les objets sensibles, elle n'est pas seulement esclave du corps, mais elle l'est encore, par le corps ou à cause du corps, de toutes les choses sensibles. Car c'est par le corps qu'ils sont unis à leurs parents, à leurs amis, à leur ville, à leur charge, et à tous les biens sensibles, dont la conservation leur paraît aussi nécessaire et aussi estimable que la conservation de leur être propre. Ainsi le soin de leurs biens et le désir de les augmenter, la passion pour la gloire et pour la grandeur, les agitent et les occupent infiniment plus que la perfection de leur âme.

Les savants mêmes, et ceux qui se piquent d'esprit, passent plus de la moitié de leur vie dans des actions purement animales, ou telles qu'elles donnent à penser qu'ils font plus d'état de leur santé, de leur réputation, que de la perfection de leur esprit. Ils étudient plutôt pour acquérir une grandeur chimérique, dans l'imagination des autres hommes, que pour donner à leur esprit plus de force et plus d'étendue. Ils font de leur tête une espèce de garde-meuble, dans lequel ils entassent, sans discernement et sans ordre, tout ce qui porte un certain caractère d'érudition; je veux dire tout ce qui peut paraître rare et extraordinaire, et exciter l'admiration des autres hommes. Il se font gloire de ressembler à ces cabinets de curiosités et d'antiques qui n'ont rien de riche ni de solide, et dont le prix ne dépend que de la fantaisie, de la passion et du hasard; et ils ne travaillent presque jamais à se rendre l'esprit juste et à régler les mouvements de leur cœur.

Ce n'est pas toutefois que les hommes ignorent entièrement qu'ils ont une âme, et que cette[1] âme est la principale partie de leur être. Ils ont aussi été mille fois convaincus, par la

[1] Non exigua hominis portio, sed totius humanæ universitatis substantia est. *Ambr.* 6, Hexam. 7.

raison et par l'expérience, que ce n'est point un avantage fort considérable que d'avoir de la réputation, des richesses, de la santé pour quelques années, et généralement que tous les biens du corps, et ceux qu'on ne possède que par le corps et qu'à cause du corps, sont des biens imaginaires et périssables. Les hommes savent qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, être raisonnable que d'être savant, avoir l'esprit vif et pénétrant que d'avoir le corps prompt et agile. Ces vérités ne peuvent s'effacer de leur esprit, et ils les découvrent infailliblement, lorsqu'il leur plaît d'y penser. Homère, par exemple, qui loue son héros d'être vite à la course, eût pu s'apercevoir, s'il l'eût voulu, que c'est la louange que l'on doit donner aux chevaux et aux chiens de chasse. Alexandre, si célèbre dans les histoires par ses illustres brigandages, entendait quelquefois, dans le plus secret de sa raison, les mêmes reproches que les assassins et les voleurs, malgré le bruit confus des flatteurs qui l'environnaient. Et César, au passage du Rubicon, ne put s'empêcher de faire connaître que ces reproches l'épouvantaient, lorsqu'il se résolut enfin de sacrifier à son ambition la liberté de sa patrie.

L'âme, quoique unie au corps d'une manière fort étroite, ne laisse pas d'être unie à Dieu, et, dans le temps même qu'elle reçoit par son corps ces sentiments vifs et confus que ses passions lui inspirent, elle reçoit de la vérité éternelle [1], qui préside à son esprit, la connaissance de son devoir et de ses dérèglements. Lorsque son corps la trompe, Dieu la détrompe; lorsqu'il la flatte, Dieu la blesse, et lorsqu'il la loue, et qu'il lui applaudit, Dieu lui fait intérieurement de sanglants reproches, et il la condamne par la manifestation d'une loi plus pure et plus sainte que celle de la chair qu'elle a suivie.

Alexandre [2] n'avait pas besoin que les Scythes lui vinssent apprendre son devoir dans une langue étrangère ; il savait, de celui même qui instruit les Scythes et les nations les plus barbares, les règles de la justice qu'il devait suivre. La lumière de

[1] Ubique veritas præsidet omnibus consulentibus te, simulque respondet omnibus etiam diversa consulentibus. Liquidè tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. *Confess. S. Aug.* liv. 10 chap. 26.

[2] *V. Quint. Curc. lib.* 7, *ch.* 8.

la vérité, qui éclaire tout le monde, l'éclairait aussi ; et la voix de la nature [1], qui ne parle ni grec, ni scythe, ni barbare, lui parlait comme au reste des hommes un langage très clair et très intelligible. Les Scythes avaient beau lui faire des reproches sur sa conduite ; ils ne parlaient qu'à ses oreilles, et Dieu ne parlant point à son cœur, ou plutôt Dieu parlant à son cœur, mais lui n'écoutant que les Scythes, qui ne faisaient qu'irriter ses passions et qui le tenaient ainsi hors de lui-même, il n'entendait point la voix de la vérité, quoiqu'elle l'étonnât, et il ne voyait point sa lumière, quoiqu'elle le pénétrât.

Il est vrai que notre union avec Dieu diminue et s'affaiblit, à mesure que celle que nous avons avec les choses sensibles augmente et se fortifie ; mais il est impossible que cette union se rompe entièrement, sans que notre être soit détruit. Car encore que ceux qui sont plongés dans le vice et enivrés des plaisirs soient insensibles à la vérité, ils ne laissent pas d'y être unis [2]. Elle ne les abandonne pas ; ce sont eux qui l'abandonnent. Sa lumière luit dans les ténèbres, mais elle ne les dissipe pas toujours ; de même que la [3] lumière du soleil environne les aveugles et ceux qui ferment les yeux, quoiqu'elle n'éclaire ni les uns ni les autres.

Il en est de même de l'union [4] de notre esprit avec notre corps. Cette union diminue à proportion que celle que nous avons avec Dieu s'augmente ; mais il n'arrive jamais qu'elle se rompe entièrement que par notre mort. Car quand nous serions aussi éclairés et aussi détachés de toutes les choses sensibles que les apôtres, il est nécessaire, depuis le péché, que

[1] Intus in domicilio cogitationis, nec Hebræa, nec Græca, nec Latina, nec Barbara Veritas, sine oris et linguæ organis, sine strepitu syllabarum. *Confess. S. Aug. liv.* II, *ch.* 3.

[2] Videtur quasi ipse à te occidere cùm tu ab ipso occidas. *Aug. in Ps.* 25.

[3] Nam etiam sol iste, et videntis faciem illustrat et cæci ; ambobus sol præsens est, sed præsente sole unus absens est. Sic et Sapientia Dei Dominus Jesus Christus ubique præsens est, quia ubique est veritas, ubique Sapientia. *Aug. in Joan. Tract.* 35.

[4] Ce que je dis ici des deux unions de l'esprit avec Dieu et avec le corps se doit entendre selon la manière ordinaire de concevoir les choses. Car il est vrai que l'esprit ne peut être immédiatement uni qu'à Dieu ; je veux dire que l'esprit ne dépend véritablement que de Dieu. Et s'il est uni aux corps, ou s'il en dépend, c'est que la volonté de Dieu fait efficacement cette union, qui depuis le péché s''est changée en dépendance. On concevra assez ceci par la suite de l'ouvrage. Note de Malebranche.)

notre esprit dépende de notre corps et que nous sentions la loi de notre chair résister et s'opposer sans cesse à la loi de notre esprit.

L'esprit devient plus pur, plus lumineux, plus fort et plus étendu, à proportion que s'augmente l'union qu'il a avec Dieu, parce que c'est elle qui fait toute sa perfection. Au contraire il se corrompt, il s'aveugle, il s'affaiblit et il se resserre, à mesure que l'union qu'il a avec son corps s'augmente et se fortifie, parce que cette union fait aussi toute son imperfection. Ainsi un homme qui juge de toutes choses par ses sens, qui suit en toutes choses les mouvements de ses passions, qui n'aperçoit que ce qu'il sent et qui n'aime que ce qui le flatte, est dans la plus misérable disposition d'esprit où il puisse être ; dans cet état, il est infiniment éloigné de la vérité et de son bien. Mais lorsqu'un homme [1] ne juge des choses que par les idées pures de l'esprit, qu'il évite avec soin le bruit confus des créatures et que, rentrant en lui-même, il écoute son souverain Maître dans le silence de ses sens et de ses passions, il est impossible qu'il tombe dans l'erreur.

Dieu ne trompe jamais ceux qui l'interrogent par une application sérieuse et par une conversion entière de leur esprit vers lui, quoiqu'il ne leur fasse pas toujours entendre ses réponses; mais lorsque l'esprit, se détournant de Dieu, se répand au dehors, qu'il n'interroge que son corps pour s'instruire dans la vérité, qu'il n'écoute que ses sens, son imagination et ses passions qui lui parlent sans cesse, il est impossible qu'il ne se trompe. La sagesse, la perfection et la félicité ne sont pas des biens que l'on doive espérer de son corps : il n'y a que celui-là seul qui est au-dessus de nous, et de qui nous avons reçu l'être, qui le puisse perfectionner.

C'est ce que saint Augustin nous apprend par ces belles paroles [2]. *La sagesse éternelle*, dit-il, *est le principe de toutes ces créatures capables d'intelligence, et cette sagesse, demeurant*

[1] Quis enim bene se inspiciens non expertus est, tanto se aliquid intellexisse sinceriùs, quanto removere atque subducere intentionem mentis à corporis sensibus potuit. *Aug. de immort. anime, cap.* 10.

[2] Principium creaturæ intellectualis est æterna sapientia ; quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturæ, cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est; quod aliter formata ac perfecta esse non possit. *I, de Gen. ad lit., cap.* 30.

toujours la même, ne cesse jamais de parler à ses créatures dans le plus secret de leur raison, afin qu'elles se tournent vers leur principe, parce qu'il n'y a que la vue de la sagesse éternelle qui donne l'être aux esprits, qui puisse, pour ainsi dire, les achever et leur donner la dernière perfection dont ils sont capables [1]. *Lorsque nous verrons Dieu tel qu'il est, nous serons semblables à lui*, dit l'Apôtre saint Jean. Nous serons, par cette contemplation de la vérité éternelle, élevés à ce degré de grandeur auquel tendent toutes les créatures spirituelles par la nécessité de leur nature. Mais pendant que nous sommes sur la terre, le poids du corps [2] *appesantit l'esprit;* il le retire sans cesse de la présence de son Dieu, ou de cette lumière intérieure qui l'éclaire, il fait des efforts continuels pour fortifier son union avec les objets sensibles, et il l'oblige de se représenter toutes choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais selon le rapport qu'elles ont à la conservation de la vie.

Le corps, selon le Sage [3], remplit l'esprit d'un si grand nombre de sensations qu'il devient incapable de connaître les choses les moins cachées. La vue du corps éblouit et dissipe celle de l'esprit, et il est difficile d'apercevoir nettement quelque vérité par les yeux de l'âme, dans le temps que l'on fait usage des yeux du corps pour la connaître. Cela fait voir que ce n'est que par l'attention de l'esprit que toutes les vérités se découvrent et que toutes les sciences s'apprennent; parce qu'en effet l'attention de l'esprit n'est que son retour et sa conversion vers Dieu, qui est notre seul [4] maître et qui seul nous instruit de toute vérité, par la manifestation de sa substance, comme parle [5] saint Augustin, et sans l'entremise d'aucune créature.

[1] Scimus quoniam cum apparuerit similes erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. *Joan. Ep.* 1. *ch.* 3. *v.* 2.

[2] Corpus quod corrumpitur aggravat animam. *Sap.* 9, 10.

[3] Terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem, et difficile æstimamus quæ in terra sunt, et quæ in prospectu sunt invenimus cum labore. *Sap.* 9, 15.

[4] *Aug. de Magistro.*

[5] Deus intelligibilis lux, in quo, et a quo, et per quem intelligibiliter lucent, quæ intelligibiliter lucent omnia. 1. *Sol.*

Insinuavit nobis (*Christus*) animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non illuminari, non beatificari, nisi ab ipsa substantia Dei. *Aug. in Joan. Tr.* 24. Nulla creatura interposita. *Quest.* 83. q. 51. Cette dernière citation n'était pas dans l'édition de 1700.

Il est visible, par toutes ces choses, qu'il faut résister sans cesse à l'effort que le corps fait contre l'esprit, et qu'il faut peu à peu s'accoutumer à ne pas croire les rapports que nos sens nous font de tous les corps qui nous environnent, qu'ils nous représentent toujours comme dignes de notre application et de notre estime ; parce qu'il n'y a rien de sensible à quoi nous devions nous arrêter, ni de quoi nous devions nous occuper. C'est une des vérités que la Sagesse éternelle semble avoir voulu nous apprendre par son Incarnation [1] ; car après avoir élevé une chair sensible à la plus haute dignité qui se puisse concevoir, il nous a fait connaître, par l'avilissement où il a réduit cette même chair, c'est-à-dire par l'avilissement de ce qu'il y a de plus grand entre les choses sensibles, le mépris que nous devons faire de tous les objets de nos sens. C'est peut-être pour la même raison que saint Paul disait [2] *qu'il ne connaissait plus Jésus-Christ selon la chair;* car ce n'est pas à la chair de Jésus-Christ qu'il faut s'arrêter, c'est à l'esprit caché sous la chair [3]. *Caro vas fuit ; quod habebat attende, non quod erat*, dit saint Augustin. Ce qu'il y a de visible ou de sensible dans Jésus-Christ ne mérite nos adorations qu'à cause de l'union avec le Verbe, qui ne peut être l'objet que de l'esprit seul.

Il est absolument nécessaire que ceux qui se veulent rendre sages et heureux soient entièrement convaincus et comme pénétrés de ce que je viens de dire. Il ne suffit pas qu'ils me croient sur ma parole, ni qu'ils en soient persuadés par l'éclat d'une lumière passagère; il est nécessaire qu'ils le sachent par mille expériences et mille démonstrations incontestables. Il faut que ces vérités ne se puissent jamais effacer de leur esprit et qu'elles leur soient présentes dans toutes leurs études et dans toutes les autres occupations de leur vie.

Ceux qui prendront la peine de lire avec quelque application

[1] Illa auctoritas divina dicenda est, quæ non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed et ipsum hominem agens, ostendit et quo usque se propter ipsum depresserit, et non teneri sensibus quibus videntur illa miranda, sed ad intellectum jubet evolare, simul demonstrans et quanta hic possit, et cur hæc faciat, et quam parvi pendat. *Aug.* 2. *de ord.* 9.

[2] Et si cognovimus secundum carnem Christum, jàm non secundum carnem novimus. 1, *ad Cor.*

[3] *Tr. in Joan*, 27.

l'ouvrage que l'on donne présentement au public entreront, si je ne me trompe, dans cette disposition d'esprit. Car on y démontre, en plusieurs manières, que nos sens, notre imagination et nos passions nous sont entièrement inutiles pour découvrir la vérité et notre bien, qu'ils nous éblouissent au contraire et nous séduisent en toutes rencontres, et généralement que toutes les connaissances que l'esprit reçoit par le corps, ou à cause de quelques mouvements qui se font dans le corps, sont toutes fausses et confuses, par rapport aux objets qu'elles représentent, quoiqu'elles soient très utiles à la conservation du corps et des biens qui ont rapport au corps.

On y combat plusieurs erreurs, et principalement celles qui sont le plus universellement reçues, ou qui sont cause d'un plus grand dérèglement d'esprit ; et l'on fait voir qu'elles sont presque toutes des suites de l'union de l'esprit avec le corps. On prétend, en plusieurs endroits, faire sentir à l'esprit sa servitude et la dépendance où il est de toutes les choses sensibles, afin qu'il se réveille de son assoupissement et qu'il fasse quelques efforts pour sa délivrance.

On ne se contente pas d'y faire une simple exposition de nos égarements ; on explique encore en partie la nature de l'esprit. On ne s'arrête pas, par exemple, à faire un grand dénombrement de toutes les erreurs particulières des sens, ou de l'imagination ; mais on s'arrête principalement aux causes de ces erreurs. On montre tout d'une vue, dans l'explication de ces facultés et des erreurs générales dans lesquelles on tombe, un nombre comme infini de ces erreurs particulières dans lesquelles on peut tomber. Ainsi le sujet de cet ouvrage est l'esprit de l'homme tout entier. On le considère en lui-même, on le considère par rapport aux corps et par rapport à Dieu. On examine la nature de toutes ses facultés ; on marque les usages que l'on en doit faire pour éviter l'erreur. Enfin on explique la plupart des choses que l'on a cru être utiles pour avancer dans la connaissance de l'homme.

La plus belle, la plus agréable et la plus nécessaire de toutes nos connaissances, est sans doute la connaissance de nous-mêmes. De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme. Cependant cette science n'est pas la plus cultivée, ni la plus achevée que nous ayons ;

le commun des hommes la néglige entièrement. Entre ceux mêmes qui se piquent de science, il y en a très peu qui s'y appliquent, et il y en a encore beaucoup moins qui s'y appliquent avec succès. La plupart de ceux qui passent pour habiles dans le monde ne voient que fort confusément la différence essentielle qui est entre l'esprit et le corps [1]. Saint Augustin même, qui a si bien distingué ces deux êtres, confesse qu'il a été longtemps sans la pouvoir reconnaître. Et quoiqu'on doive demeurer d'accord qu'il a mieux expliqué les propriétés de l'âme et du corps que tous ceux qui l'ont précédé et qui l'ont suivi jusqu'à notre siècle, néanmoins il serait à souhaiter qu'il n'eût pas attribué aux corps qui nous environnent toutes les qualités sensibles que nous apercevons par leur moyen ; car enfin elles ne sont point clairement contenues dans l'idée qu'il avait de la matière. De sorte qu'on peut dire, avec quelque assurance, qu'on n'a point assez clairement connu la différence de l'esprit et du corps que depuis quelques années [2].

Les uns s'imaginent bien connaître la nature de l'esprit. Plusieurs autres sont persuadés qu'il n'est pas possible d'en rien connaître. Le plus grand nombre enfin ne voient pas de quelle utilité est cette connaissance et, pour cette raison, ils la méprisent. Mais toutes ces opinions si communes sont plutôt des effets de l'imagination et de l'inclination des hommes que des suites d'une vue claire et distincte de leur esprit. C'est qu'ils sentent de la peine et du dégoût à rentrer dans eux-mêmes pour y reconnaître leurs faiblesses et leurs infirmités, et qu'ils se plaisent dans les recherches curieuses et dans toutes les sciences qui ont quelque éclat. Étant toujours hors de chez eux, ils ne s'aperçoivent point des désordres qui s'y passent. Ils pensent qu'ils se portent bien, parce qu'ils ne se sentent point. Ils trouvent même à redire que ceux qui connaissent leur propre maladie se mettent dans les remèdes ; ils disent qu'ils se font malades, parce qu'ils tâchent de se guérir.

Mais ces grands génies, qui pénètrent les secrets les plus

[1] *Confess.* liv. 4, ch. 5.

[2] C'est à Descartes que Malebranche fait ici allusion. C'est lui qu'il loue d'avoir mieux fait connaître que saint Augustin lui-même la différence de l'âme et du corps. Le grand mérite de Descartes, selon Malebranche, est d'avoir dépouillé les corps des qualités sensibles pour les mettre dans l'âme.

cachés de la nature, qui s'élèvent en esprit jusque dans les cieux, et qui descendent jusque dans les abîmes, devraient se souvenir de ce qu'ils sont. Ces grands objets ne font peut-être que les éblouir. Il faut que l'esprit sorte hors de lui-même pour atteindre à tant de choses ; mais il ne peut en sortir sans se dissiper.

Les hommes ne sont pas nés pour devenir astronomes, ou chimistes, pour passer toute leur vie pendus à une lunette, ou attachés à un fourneau, et pour tirer ensuite des conséquences assez inutiles de leurs observations laborieuses. Je veux qu'un astronome ait découvert le premier des terres, des mers et des montagnes dans la lune, qu'il se soit aperçu le premier des taches qui tournent sur le soleil, et qu'il en ait exactement calculé les mouvements[1] ; je veux qu'un chimiste ait enfin trouvé le secret de fixer le mercure, ou de faire de cet alkaëst par lequel Van Helmont se vantait de dissoudre tous les corps. En sont-ils pour cela devenus plus sages et plus heureux ? Ils se sont peut-être fait quelque réputation dans le monde ; mais s'ils y ont pris garde, cette réputation n'a fait qu'étendre leur servitude.

Les hommes peuvent regarder l'astronomie, la chimie, et presque toutes les autres sciences, comme des divertissements d'un honnête homme ; mais ils ne doivent pas se laisser surprendre par leur éclat, ni les préférer à la science de l'homme. Car, quoique l'imagination attache une certaine idée de grandeur à l'astronomie, parce que cette science considère des objets grands, éclatants et qui sont infiniment élevés au-dessus de tout ce qui nous environne, il ne faut pas que l'esprit révère aveuglément cette idée ; il s'en doit rendre le juge et le maître, et la dépouiller de ce faste sensible qui étonne la raison. Il faut que l'esprit juge de toutes les choses selon ses lumières intérieures, sans écouter le témoignage faux et confus de ses sens et de son imagination ; et s'il examine à la lumière pure de la vérité qui l'éclaire toutes les sciences humaines, on ne craint point d'assurer qu'il les méprisera presque toutes, et

[1] Malebranche montre peu de goût pour l'astronomie, à l'exemple de Descartes, qui, au dire de Baillet, estimait l'astronomie une perte de temps. Il exprime le même sentiment dans plusieurs passages de la *Recherche*.

qu'il aura plus d'estime pour celle qui nous apprend ce que nous sommes que pour toutes les autres ensemble.

On aime donc mieux exhorter ceux qui ont quelque amour pour la vérité, à juger du sujet de cet ouvrage selon les réponses qu'ils recevront du souverain maître de tous les hommes, après qu'ils l'auront interrogé par quelques réflexions sérieuses, que de les prévenir par de grands discours, qu'ils pourraient peut-être prendre pour des lieux communs, ou pour de vains ornements d'une préface. Que s'ils se persuadent que ce sujet soit digne de leur application et de leur étude, on les prie de nouveau de ne point juger des choses que renferme cet ouvrage, par la manière bonne ou mauvaise dont elles sont exprimées, mais de rentrer toujours dans eux-mêmes pour y entendre les décisions qu'ils doivent suivre et selon lesquelles ils doivent juger.

Étant aussi persuadés que nous le sommes [1] que les hommes ne se peuvent enseigner les uns les autres, et que ceux qui nous écoutent n'apprennent point les vérités que nous disons à leurs oreilles, si en même temps celui qui nous les a découvertes ne les manifeste aussi à leur esprit, nous nous trouvons encore obligés d'avertir ceux qui voudront bien lire cet ouvrage de ne point nous croire sur notre parole par inclination, ni s'opposer à ce que nous disons par aversion. Car encore que l'on pense n'avoir rien avancé de nouveau dont on n'ait été convaincu après une sérieuse méditation, on serait cependant bien fâché que les autres se contentassent de retenir et de croire nos sentiments sans les savoir, et qu'ils tombassent dans quelque erreur, ou faute de les entendre, ou parce que nous nous serions trompés.

L'orgueil de certains savants, qui veulent qu'on les croie sur leur parole, nous paraît insupportable. Ils trouvent à redire qu'on interroge Dieu après qu'ils ont parlé, parce qu'ils ne l'interrogent point eux-mêmes. Ils s'irritent dès que l'on s'op-

[1] Nolite putare quemquam hominem aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostræ; si non sit intus qui doceat, inanis sit strepitus noster. *Aug. in Joan.*

Auditus per me factus; intellectus per quem? Dixit aliquis et ad cor vestrum, sed non eum videtis. Si intellexistis, fratres, dictum est et cordi vestro. Munus Dei est intelligentia. *Aug. in Joan. Tr.* 40.

pose à leurs sentiments, et ils veulent absolument que l'on préfère les ténèbres de leur imagination à la lumière pure de la vérité qui éclaire l'esprit.

Nous sommes, grâces à Dieu, bien éloigné de cette manière d'agir, quoique souvent on nous l'attribue. Nous ne regardons les auteurs qui nous ont précédés que comme des *moniteurs ;* nous serions donc bien injustes et bien vains de vouloir qu'on nous écoutât comme des docteurs et comme des maîtres. Nous demandons bien que l'on croie les faits et les expériences que nous rapportons, parce que ces choses ne s'apprennent point par l'application de l'esprit à la raison souveraine et universelle; [1] mais pour toutes les vérités qui se découvrent dans les véritables idées des choses, que la vérité éternelle nous représente dans le plus secret de notre raison, nous avertissons expressément que l'on ne s'arrête point à ce que nous en pensons; car nous ne croyons pas que ce soit un petit crime que de se comparer à Dieu, en dominant ainsi sur les esprits.

La principale raison pour laquelle on souhaite extrêmement que ceux qui liront cet ouvrage s'y appliquent de toutes leurs forces, c'est que l'on désire d'être repris des fautes qu'on pourrait y avoir commises; car on ne s'imagine pas être infaillible. On a une si étroite liaison avec son corps, et on en dépend si fort, que l'on appréhende avec raison de n'avoir pas toujours bien discerné le bruit confus dont il remplit l'imagination, d'avec la voix pure de la vérité qui parle à l'esprit.

S'il n'y avait que Dieu qui parlât et que l'on ne jugeât que selon ce qu'on entendrait, on pourrait peut-être user de ces paroles de Jésus-Christ[2] : *Je juge selon ce que j'entends, et mon jugement est juste et véritable.* Mais on a un corps qui parle plus haut que Dieu même, et ce corps ne dit jamais la vérité. On a de l'amour-propre, qui corrompt les paroles de celui qui dit toujours la vérité. Et on a de l'orgueil, qui inspire l'audace de juger sans attendre les réponses de la vérité, selon lesquelles seules on doit juger. Car la principale cause de nos

[1] *Voyez le livre* de Magistro, *de S. Aug.*

Noli putare te ipsam esse lucem. *Aug. in Ps.*

Non a me mihi lumen existens, sed lumen non participans nisi in te. *De verbis Domini Serm.* 8.

[2] Sicut audio sic judico, et judicium meum justum est, quia non quæro voluntatem meam. *Joan. cap.* 5, 30.

erreurs, c'est que nos jugements s'étendent à plus de choses que la vue claire de notre esprit. Je prie donc ceux à qui Dieu fera connaître mes égarements de me redresser, afin que cet ouvrage, que je ne donne que comme un essai, dont le sujet est très digne de l'application des hommes, puisse peu à peu se perfectionner.

On ne l'avait entrepris d'abord que dans le dessein de s'instruire, que dans le dessein d'apprendre à bien penser et à exposer nettement ce que l'on pense ; mais quelques personnes ayant cru qu'il serait utile de le rendre public, on s'est rendu à leurs raisons d'autant plus volontiers qu'une des principales s'accordait avec ce désir que l'on avait de s'être utile à soi-même. Le véritable moyen, disaient-ils, de s'instruire pleinement de quelque matière, c'est de proposer aux habiles gens les sentiments qu'on en a. Cela excite notre attention et la leur. Quelquefois ils ont d'autres vues, et ils découvrent d'autres vérités que nous, et quelquefois ils poussent certaines découvertes qu'on a négligées par paresse, ou qu'on a abandonnées faute de courage et de force.

C'est dans cette vue de mon utilité particulière et de celle de quelques autres que je me hasarde à être auteur. Mais, afin que mes espérances ne soient point vaines, je donne cet avis, qu'on ne doit pas se rebuter d'abord, si l'on trouve des choses qui choquent les opinions ordinaires que l'on a crues toute sa vie et que l'on voit approuvées généralement de tous les hommes et dans tous les siècles. Ce sont les erreurs les plus générales que je tâche principalement de détruire. Si les hommes étaient fort éclairés, l'approbation universelle serait une raison; mais c'est tout le contraire. Que l'on soit donc averti une fois pour toutes qu'il n'y a que la raison qui doive présider au jugement de toutes les opinions humaines qui n'ont point de rapport à la foi, de laquelle seule Dieu nous instruit d'une manière toute différente de celle dont il nous découvre les choses naturelles. Que l'on rentre dans soi-même, et que l'on s'approche de la lumière qui y luit incessamment, afin que notre raison soit plus éclairée [1]. Que l'on évite avec

[1] Qui hoc videre non potest, oret et agat ut posse mereatur, nec ad hominem disputatorem pulset, ut quod non legit legat, sed ad Deum salvatorem, ut quod non valet valeat. *Ep.* 112, *c.* 13. Supplexque illi qui lumen mentis

soin toutes les sensations trop vives et toutes les émotions de l'âme qui remplissent la capacité de notre faible intelligence. Car le plus petit bruit, le moindre éclat de lumière dissipe quelquefois la vue de l'esprit ; il est bon d'éviter toutes ces choses, quoiqu'il ne soit pas absolument nécessaire. Et si en faisant tous ses efforts on ne peut résister aux impressions continuelles que notre corps et les préjugés de notre enfance font sur notre imagination, il est nécessaire de recourir à la prière, pour recevoir ce que l'on ne peut avoir par ses propres forces, sans cesser toutefois de résister à ses sens ; car ce doit être l'occupation continuelle de ceux qui, à l'exemple de saint Augustin, ont beaucoup d'amour pour la vérité. *Nullo modo resistitur corporis sensibus ;* QUÆ NOBIS SACRATISSIMA DISCIPLINA EST, *si per eos inflictis plagis vulneribusque blandimur.* Ad Nebridium. Ep. 7 [1].

accendit attendat, ut intelligat. *Contrà* Ep. fundam., *c.* 33. Le titre complet de l'ouvrage de saint Augustin, que cite ici Malebranche, est : « Contra epistolam quam Manichæi vocant fundamenti. »

[1] On trouvera la division de cet ouvrage dans le 4e chapitre. (Note de Malebranche.)

AVERTISSEMENT

TOUCHANT CETTE DERNIÈRE ÉDITION

Je crois devoir avertir le lecteur que, de toutes les éditions qu'on a faites *de la Recherche de la Vérité*, à Paris et ailleurs, celle-ci est la plus exacte et la plus ample [1]. Car outre que je me suis servi de l'édition précédente, qui était la meilleure de toutes, j'y ai encore ajouté plusieurs éclaircissements aux endroits que j'ai cru en avoir quelque besoin. Comme j'avais avancé dans le seizième éclaircissement un sentiment contraire à celui de M. Descartes touchant la matière subtile, j'ai cru devoir expliquer plus au long ce que j'en pense, parce qu'il me paraît évident que c'est le dénouement de beaucoup de difficultés qu'on trouve à rendre des effets les plus généraux de la nature. C'est ce que je fais voir par plusieurs exemples dans ce que j'ai ajouté au seizième éclaircissement. J'ai ajouté aussi, à la fin de l'ouvrage, une espèce d'abrégé d'optique, parce que ç'aurait été un éclaircissement trop long et qui aurait trop interrompu la suite. J'avertis que, pour concevoir nettement ce que je dis des erreurs de la vue, il est nécessaire que ceux-là du moins qui ne savent pas comment les yeux sont composés, ni comment ils servent à voir les objets, lisent ce dernier éclaircissement avant, ou en même temps que ce que je dis dans le premier livre des erreurs de la vue. Peut-être même que ceux qui ont étudié l'optique y apprendront quelque chose qui les dédommagera de la peine qu'ils auront prise de le lire.

Comme les autres ouvrages que j'ai faits ont beaucoup de rapport à la *Recherche de la Vérité*, il serait assez inutile que

[1] Il dit la même chose dans l'édition de 1700. Mais on voit par ce qui suit que cette dernière édition de 1712, celle que nous suivons, mérite seule cet éloge, et que Malebranche s'est appliqué à éclaircir, à compléter l'édition de 1700 pendant les dernières années de sa vie.

j'y fisse encore de nouvelles additions ; car j'espère que ceux qui voudront bien lire mes autres écrits, et que j'ai cités en marge à ce dessein, y trouveront les éclaircissements qu'ils peuvent souhaiter sur celui-ci, et même beaucoup de vérités de la dernière importance. Il est impossible de tout dire et de tout éclaircir en même temps, car les vérités ont entre elles trop de liaisons ; à force de vouloir éclaircir, on confondrait tout. On trouvera donc encore quelques obscurités et quelques équivoques dans la lecture de l'ouvrage, ou par ma faute ou par celle du lecteur. Mais l'attention, l'équité, et le pouvoir qu'on a de suspendre son jugement jusqu'à ce que l'évidence paraisse, peuvent remédier à tout; car le vrai se conçoit clairement, mais le faux est absolument incompréhensible.

Comme il s'est fait plusieurs éditions différentes de mes livres, dont la plupart sont imparfaites et très peu correctes, et sur lesquelles néanmoins on a fait des traductions en langue étrangère, je crois devoir avertir que, de toutes celles qui sont venues à ma connaissance, les plus exactes pour le sens (car je ne parle point des fautes qui ne le troublent pas, et que le lecteur peut corriger, comme celles de ponctuation et d'orthographe et quelques autres) sont : les *Conversations Chrétiennes* de l'édition de Paris en 1702; le *Traité de la nature et de la Grâce*, de la dernière édition de Rotterdam, qui s'est faite cette année; le *Traité de Morale*, imprimé à Lyon en 1707; les *Méditations Chrétiennes*, imprimées aussi à Lyon en 1707; les *Réponses à M. Arnauld*, à Paris en 1709; les *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, à Paris en 1711 ; le *Traité de l'amour de Dieu* et la suite, à Lyon en 1707. J'ai mis ces ouvrages selon l'ordre des temps qu'ils ont été composés, afin que ceux qui les veulent lire et en juger suivent cet ordre, et expliquent par les derniers ce qu'ils trouveront peut-être obscur dans les premiers.

DE LA

RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

LIVRE PREMIER

DES SENS

CHAPITRE PREMIER

I. De la nature et des propriétés de l'entendement. — II. De la nature et des propriétés de la volonté, et ce que c'est que la liberté.

L'Erreur est la cause de la misère des hommes ; c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde ; c'est elle qui fait naître et qui entretient dans notre âme tous les maux qui nous affligent, et nous ne devons point espérer de bonheur solide et véritable qu'en travaillant sérieusement à l'éviter.

L'écriture sainte nous apprend que les hommes ne sont misérables que parce qu'ils sont pécheurs et criminels, et ils ne seraient ni pécheurs, ni criminels, s'ils ne se rendaient point esclaves du péché en consentant à l'erreur.

S'il est donc vrai que l'erreur soit l'origine de la misère des hommes, il est bien juste que les hommes fassent effort pour s'en délivrer. Certainement leur effort ne sera point inutile et sans récompense, quoiqu'il n'ait pas tout l'effet qu'ils pourraient souhaiter. Si les hommes ne deviennent pas infaillibles, ils se tromperont beaucoup moins, et s'ils ne se délivrent pas entièrement de leurs maux, ils en éviteront au moins quelques-uns. On ne doit pas en cette vie espérer une entière félicité, parce qu'ici-bas on ne doit pas prétendre à l'infaillibilité ; mais on

doit travailler sans cesse à ne se point tromper, puisqu'on souhaite sans cesse de se délivrer de ses misères. En un mot, comme on désire avec ardeur un bonheur, sans l'espérer, on doit tendre avec effort à l'infaillibilité, sans y prétendre.

Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait beaucoup à souffrir dans la recherche de la vérité ; il ne faut que se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en soi-même, et suivre exactement quelques règles que nous donnerons dans la suite [1]. L'exactitude de l'esprit n'a presque rien de pénible ; ce n'est point une servitude comme l'imagination la représente, et si nous y trouvons d'abord quelque difficulté, nous en recevons bientôt des satisfactions qui nous récompensent abondamment de nos peines ; car enfin il n'y a qu'elle qui produise la lumière et qui nous découvre la vérité.

Mais sans nous arrêter davantage à préparer l'esprit des lecteurs, qu'il est bien plus juste de croire assez portés d'eux-mêmes à la recherche de la vérité, examinons les causes et la nature de nos erreurs ; et puisque la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine, a plus d'ordre et de lumière et les fait connaître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en usage.

I. L'esprit de l'homme, n'étant point matériel ou étendu, est sans doute une substance simple, indivisible et sans aucune composition de parties ; mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés : savoir, l'*entendement* et la *volonté*, lesquelles il est nécessaire d'expliquer d'abord, pour attacher à ces deux mots une notion exacte ; car il semble que les notions ou les idées qu'on a de ces deux facultés ne sont pas assez nettes, ni assez distinctes.

Mais parce que ces idées sont fort abstraites et qu'elles ne tombent point sous l'imagination, il semble à propos de les exprimer par rapport aux propriétés qui conviennent à la matière, lesquelles, se pouvant facilement imaginer, rendront les notions qu'il est bon d'attacher à ces deux mots, *entendement* et *volonté*, plus distinctes et même plus familières. Il faudra seulement prendre garde que ces rapports de l'esprit et de la matière ne sont pas entièrement justes, et qu'on ne compare

[1] *Livre sixième.*

ensemble ces deux choses que pour rendre l'esprit plus attentif et faire comme sentir aux autres ce que l'on veut dire.

La matière ou l'étendue renferme en elle deux propriétés ou deux facultés. La première faculté est celle de recevoir différentes figures, et la seconde est la capacité d'être mue. De même l'esprit de l'homme renferme deux facultés : la première, qui est l'*entendement*, est celle de recevoir plusieurs *idées*, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses ; la seconde, qui est *la volonté*, est celle de recevoir plusieurs *inclinations*, ou de vouloir différentes choses. Nous expliquerons d'abord les rapports qui se trouvent entre la première des deux facultés qui appartiennent à la matière et la première de celles qui appartiennent à l'esprit.

L'étendue est capable de recevoir deux sortes de figures. Les unes sont seulement extérieures, comme la rondeur à un morceau de cire ; les autres sont intérieures, et ce sont celles qui sont propres à toutes les petites parties dont la cire est composée ; car il est indubitable que toutes les petites parties qui composent un morceau de cire ont des figures fort différentes de celles qui composent un morceau de fer. J'appelle donc simplement *figure* celle qui est extérieure, et j'appelle *configuration* la figure qui est intérieure, et qui est nécessaire à toutes les parties dont la cire est composée, afin qu'elle soit ce qu'elle est.

On peut dire, de même, que les perceptions que l'âme a des idées sont de deux sortes. Les premières, que l'on appelle perceptions pures, sont, pour ainsi dire, superficielles à l'âme : elle ne la pénètrent et ne la modifient pas sensiblement. Les secondes, qu'on appelle sensibles, la pénètrent plus ou moins vivement. Tels sont le plaisir et la douleur, la lumière et les couleurs, les saveurs, les odeurs, etc. Car on fera voir dans la suite que les sensations ne sont rien autre chose que des manières d'être de l'esprit, et c'est pour cela que je les appellerai des *modifications* de l'esprit.

On pourrait appeller aussi les inclinations de l'âme des *modifications* de la même âme. Car puisqu'il est constant que l'inclination de la volonté est une manière d'être de l'âme, on pourrait l'appeller *modification* de l'âme ; ainsi que le mouvement dans les corps étant une manière d'être des mêmes corps

on pourrait dire que le mouvement est une *modification* de la matière. Cependant je n'appelle pas les inclinations de la volonté, ni les mouvements de la matière, des modifications, parce que ces inclinations et ces mouvements ont ordinairement rapport à quelque chose d'extérieur ; car les inclinations ont rapport au bien, et les mouvements ont rapport à quelque corps étranger. Mais les figures et les configurations des corps, et les sensations de l'âme, n'ont aucun rapport nécessaire au dehors. Car de même qu'une figure est ronde, lorsque toutes les parties extérieures d'un corps sont également éloignées d'une de ses parties qu'on appelle le centre, sans aucun rapport à ceux de dehors, ainsi toutes les sensations dont nous sommes capables pourraient subsister, sans qu'il y eût aucun objet hors de nous. Leur être n'enferme point de rapport nécessaire avec les corps qui semblent les causer, comme on le prouvera ailleurs, et elles ne sont rien autre chose que l'âme modifiée d'une telle ou telle façon ; de sorte qu'elles sont proprement les *modifications* de l'âme. Qu'il me soit donc permis de les nommer ainsi pour m'expliquer.

La première et la principale des convenances qui se trouvent entre la faculté qu'a la matière de recevoir différentes *figures* et différentes *configurations* et celle qu'a l'âme de recevoir différentes *idées* et différentes *modifications*, c'est que, de même que la faculté de recevoir différentes figures et différentes configurations dans les corps est entièrement passive et ne renferme aucune action, ainsi la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit est entièrement passive et ne renferme aucune action ; et j'appelle cette faculté, ou cette capacité qu'a l'âme de recevoir toutes ces choses, *entendement*.

D'où il faut conclure que c'est l'entendement qui aperçoit ou qui connaît, puisqu'il n'y a que lui qui reçoive les idées des objets ; car c'est une même chose à l'âme d'apercevoir un objet que de recevoir l'idée qui le représente. C'est aussi l'entendement qui aperçoit les modifications de l'âme, ou qui les sent, puisque j'entends, par ce mot *entendement*, cette faculté passive de l'âme par laquelle elle reçoit toutes les différentes modifications dont elle est capable. Car c'est la même chose à l'âme de recevoir la manière d'être qu'on appelle la douleur

que d'apercevoir ou de sentir la douleur, puisqu'elle ne peut recevoir la douleur d'autre manière qu'en l'apercevant. D'où l'on peut conclure que c'est l'entendement qui imagine les objets absents et qui sent ceux qui sont présents, et que les *sens* et l'*imagination* ne sont que l'entendement apercevant les objets par les organes du corps, ainsi que nous expliquerons dans la suite.

Or parce que, quand on sent de la douleur ou autre chose, on l'aperçoit d'ordinaire par l'entremise des organes des *sens*, les hommes disent ordinairement que ce sont les sens qui l'aperçoivent, sans savoir distinctement ce qu'ils entendent par le terme de sens. Ils pensent qu'il y a quelque faculté distinguée de l'âme qui la rend, elle ou le corps, capable de sentir ; car ils croient que les organes des sens ont véritablement part à nos perceptions. Ils s'imaginent que le corps aide tellement l'esprit à sentir que, si l'esprit était séparé du corps, il ne pourrait jamais rien sentir. Mais ils ne pensent toutes ces choses que par préoccupation et parce que, dans l'état où nous sommes, nous ne sentons jamais rien sans l'usage des organes des sens, comme nous expliquerons ailleurs plus au long.

C'est pour nous accommoder à la manière ordinaire de parler que nous dirons dans la suite que les sens sentent ; mais par le mot de *sens* nous n'entendons rien autre chose que cette faculté passive de l'âme dont nous venons de parler, c'est-à-dire l'entendement apercevant quelque chose à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de son corps, selon l'institution de la nature, comme on expliquera ailleurs.

L'autre convenance entre la faculté passive de l'âme et celle de la matière, c'est que comme la matière n'est point véritablement changée par le changement qui arrive à sa figure, je veux dire, par exemple, que comme la cire ne reçoit point de changement considérable pour être ronde ou carrée, ainsi l'esprit ne reçoit point de changement considérable par la diversité des idées qu'il a ; je veux dire que l'esprit ne reçoit point de changement considérable, quoiqu'il reçoive l'idée d'un carré ou d'un rond, en apercevant un carré ou un rond.

De plus, comme l'on peut dire que la matière reçoit des changements considérables, lorsqu'elle perd la configuration propre aux parties de la cire, pour recevoir celle qui est propre

au feu et à la fumée, quand la cire se change en feu et en fumée, ainsi l'on peut dire que l'âme reçoit des changements fort considérables lorsqu'elle change ses modifications, et qu'elle souffre de la douleur après avoir senti du plaisir. D'où il faut conclure que les perceptions pures sont à l'âme à peu près ce que les figures sont à la matière, et que les configurations sont à la matière à peu près ce que les sensations sont à l'âme. Mais il ne faut pas s'imaginer que la comparaison soit exacte ; je ne la fais que pour rendre sensible la notion de ce mot *entendement :* j'expliquerai, dans le troisième livre, la nature des idées.

II. L'autre faculté de la matière, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs *mouvements*, et l'autre faculté de l'âme, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs *inclinations*. Comparons ensemble ces *facultés*.

De même que l'Auteur de la nature est la cause universelle de tous les *mouvements* qui se trouvent dans la matière, c'est aussi lui qui est la cause générale de toutes les *inclinations* naturelles qui se trouvent dans les esprits, et de même que tous les mouvements se font en ligne droite, s'ils ne trouvent quelques causes étrangères et particulières qui les déterminent et qui les changent en des lignes courbes par leurs oppositions, ainsi toutes les inclinations que nous avons de Dieu sont droites, et elles ne pourraient avoir d'autre fin que la possession du bien et de la vérité, s'il n'y avait une cause étrangère qui déterminât l'impression de la nature vers de mauvaises fins. Or c'est cette cause étrangère qui est la cause de tous nos maux et qui corrompt toutes nos inclinations.

Pour la bien comprendre, il faut savoir qu'il y a une différence fort considérable entre l'impression ou le mouvement que l'Auteur de la nature produit dans la matière et l'impression ou le mouvement vers le bien en général, que le même Auteur de la nature imprime sans cesse dans l'esprit. Car la matière est toute sans action, elle n'a aucune force pour arrêter son mouvement, ni pour le déterminer et le détourner d'un côté plutôt que d'un autre. Son mouvement, comme l'on vient de dire, se fait toujours en ligne droite et, lorsqu'il est empêché de se continuer en cette manière, il décrit une ligne circulaire la plus grande qu'il est possible, et par conséquent la plus

approchante de la ligne droite, parce que c'est Dieu qui lui imprime son mouvement et qui règle sa détermination. Mais il n'en est pas de même de la volonté : on peut dire en un sens qu'elle est agissante, parce que notre âme peut déterminer diversement l'inclination ou l'impression que Dieu lui donne. Car, quoiqu'elle ne puisse pas arrêter cette impression, elle peut en un sens la détourner du côté qu'il lui plaît, et causer ainsi tout le dérèglement qui se rencontre dans ses inclinations et toutes les misères qui sont des suites nécessaires et certaines du péché.

De sorte que, par ce mot de *volonté*, ou de capacité qu'a l'âme d'aimer différents biens, je prétends désigner l'*impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général*, et par celui de *liberté*, je n'entends autre chose que *la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier*[1], lesquelles étaient auparavant vagues et indéterminées, vers le bien en général ou universel, c'est-à-dire vers Dieu, qui est seul le bien général, parce qu'il est le seul qui renferme en soi tous les biens.

D'où il est facile de reconnaître que, quoique les inclinations naturelles soient volontaires, elles ne sont toutefois pas libres de la liberté d'indifférence dont je parle, qui renferme la puissance de vouloir, ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent. Car, quoique ce soit naturellement et librement, ou sans contrainte, que l'on aime le bien en général, puisqu'on ne peut aimer que par sa volonté, qu'il y a contradiction que la volonté puisse jamais être contrainte, on ne l'aime pourtant pas librement, dans le sens que je viens d'expliquer, puisqu'il n'est pas au pouvoir de notre volonté de ne pas souhaiter d'être heureux.

Mais il faut bien remarquer que l'esprit, considéré comme poussé vers le bien en général, ne peut déterminer son mouvement vers un bien particulier, si le même esprit, considéré comme capable d'idées, n'a la connaissance de ce bien parti-

[1] *Voyez les Éclaircissements sur le 1er livre.*

culier. Je veux dire, pour me servir des termes ordinaires, que la volonté est une puissance aveugle qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. De sorte que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien, et toutes ses inclinations naturelles [1], qu'en commandant à l'entendement de lui représenter quelque objet particulier. La force qu'a notre âme de déterminer ses inclinations renferme donc nécessairement celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qui lui plaisent.

Je rends sensible, par un exemple, ce que je viens de dire de la volonté et de la liberté. Une personne se représente une dignité comme un bien qu'elle peut espérer ; aussitôt sa volonté veut ce bien, c'est-à-dire que l'*impression* que l'esprit reçoit sans cesse vers le bien indéterminé et universel le porte vers cette dignité. Mais comme cette dignité n'est pas le bien universel et qu'elle n'est point considérée, par une vue claire et distincte de l'esprit, comme le bien universel (car l'esprit ne voit jamais clairement ce qui n'est pas), l'*impression* que nous avons vers le bien universel, n'est point entièrement arrêtée par ce bien particulier. L'esprit a du mouvement pour aller plus loin ; il n'aime point nécessairement ni invinciblement cette dignité, et il est libre à son égard. Or sa *liberté* consiste en ce que, n'étant point pleinement convaincu que cette dignité renferme tout le bien qu'il est capable d'aimer, il peut suspendre son jugement et son amour, et ensuite, comme nous expliquerons dans le troisième livre, il peut, par l'union qu'il a avec l'être universel ou celui qui renferme tout bien, penser à d'autres choses, et par conséquent aimer d'autres biens. Enfin il peut comparer tous les biens, les aimer selon l'ordre, à proportion qu'ils sont aimables, et les rapporter tous à celui qui les renferme tous et qui est seul digne de borner notre amour, comme étant seul capable de remplir toute la capacité que nous avons d'aimer.

C'est à peu près la même chose de la connaissance de la vérité que de l'amour du bien. Nous aimons la connaissance de la vérité, comme la jouissance du bien, par une impression naturelle ; et cette impression, aussi bien que celle qui nous

[1] *Voyez les Éclaircissements sur le* 1er *chapitre du* 1er *livre.*

porte vers le bien, n'est point invincible : elle n'est telle que par l'évidence ou par une connaissance parfaite et entière de l'objet; et nous sommes aussi libres dans nos faux jugements que dans nos amours déréglés, comme nous l'allons faire voir dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II

I. Des jugements et des raisonnements. — II. Qu'ils dépendent de la volonté. — III. De l'usage qu'on doit faire de sa liberté à leur égard. — IV. Deux règles générales pour éviter l'erreur et le péché. — V. Réflexions nécessaires sur ces règles.

I. On pourrait assez conclure des choses que nous avons dites dans le chapitre précédent, que l'entendement ne juge jamais, puisqu'il ne fait qu'apercevoir, ou que les jugements et les raisonnements, même de la part de l'entendement, ne sont que de pures perceptions ; que c'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente et en s'y reposant volontairement, et qu'ainsi c'est elle seule qui nous jette dans l'erreur ; mais il faut expliquer ces choses plus au long.

Je dis donc qu'il n'y a point d'autre différence de la part de l'entendement entre une simple perception, un jugement, et un raisonnement, sinon que l'entendement aperçoit une chose simple sans aucun rapport à quoi que ce soit, par une simple perception ; qu'il aperçoit les rapports entre deux ou plusieurs choses, dans les jugements; et qu'enfin il aperçoit les rapports, qui sont entre les rapports des choses, dans les raisonnements, de sorte que toutes les [1] *opérations* de l'entendement ne sont que de *pures perceptions*.

Quand on aperçoit, par exemple, deux fois 2 ou 4, ce n'est qu'une *simple perception*. Quand on juge que deux fois 2 font 4, ou que deux fois 2 ne font pas 5, l'entendement ne fait encore

[1] Je suis obligé de parler ici le langage ordinaire. On verra dans son lieu que ces opérations de l'entendement ne sont que des modifications produites dans l'âme par l'efficace des idées divines, en conséquence des lois de l'union de l'âme avec la souveraine raison et avec son propre corps. (Note de Mal.)

qu'apercevoir le rapport d'égalité qui se trouve entre deux fois 2 et 4, ou le rapport d'inégalité qui se trouve entre deux fois 2 et 5. Ainsi le *jugement* de la part de l'entendement n'est que la *perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs choses.* Mais le *raisonnement* est la perception du rapport qui se trouve, non pas entre deux ou plusieurs choses, car ce serait un jugement, mais c'est la *perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs rapports de deux ou plusieurs choses.* Ainsi, quand je conclus que 4 étant moins que 6, deux fois 2 étant égaux à 4, ils sont par conséquent moins que 6; je n'aperçois pas seulement le rapport d'inégalité entre 2 et 2 et 6, car alors ce ne serait qu'un jugement, mais le rapport d'inégalité qui est entre le rapport de deux fois 2 et 4, et le rapport qui est entre 4 et 6, ce qui est un raisonnement. L'entendement ne fait donc qu'apercevoir les rapports qui sont entre les idées [1], lesquels rapports, quand ils sont clairs, s'expriment eux-mêmes par des idées claires, car le rapport de 6 à 3, par exemple, est égal à 2, et s'exprime par deux : et il n'y a que la volonté qui juge et qui raisonne, en se reposant volontairement dans ce que l'entendement lui représente, comme l'on vient de dire.

II. Mais cependant, lorsque les choses que nous considérons sont dans une entière évidence, il nous semble que ce n'est plus volontairement que nous y consentons, de sorte que nous sommes portés à croire que ce n'est point notre volonté, mais notre entendement qui en juge.

Afin de reconnaître notre erreur, il faut savoir que les choses que nous considérons ne nous paraissent entièrement évidentes que lorsque l'entendement en a examiné tous les côtés et tous les rapports nécessaires pour en juger ; d'où il arrive que, la volonté ne pouvant rien vouloir sans connaissance, elle ne peut plus agir dans l'entendement, c'est-à-dire qu'elle ne peut plus désirer qu'il représente quelque chose de nouveau dans son objet, parce qu'il en a déjà considéré tous les côtés qui ont rapport à la question que l'on veut décider. Elle est donc obligée de se reposer dans ce qu'il a déjà représenté, et de

[1] L'auteur a ajouté ici, pour plus de clarté, aux éditions antérieures, ces quelques mots : « les rapports qui sont entre les idées. »

cesser de l'agiter et de l'appliquer à des considérations inutiles ; et c'est ce repos qui est proprement ce qu'on appelle jugement et raisonnement. Ainsi ce repos ou ce jugement n'étant pas libre, quand les choses sont dans la dernière évidence, il nous semble aussi qu'il n'est pas volontaire.

Mais tant qu'il y a quelque chose d'obscur dans le sujet que nous considérons, ou que nous ne sommes pas entièrement assurés que nous ayons découvert tout ce qui est nécessaire pour résoudre la question, comme il arrive presque toujours dans celles qui sont difficiles et renferment plusieurs rapports, il nous est libre de ne pas consentir, et la volonté peut encore commander à l'entendement de s'appliquer à quelque chose de nouveau, ce qui fait que nous ne sommes pas si éloignés de croire que les jugements que nous formons sur ces sujets soient volontaires.

Cependant la plupart des philosophes prétendent que ces jugements mêmes que nous formons sur des choses obscures ne sont pas volontaires, et ils veulent généralement que le consentement à la vérité soit une action de l'entendement, ce qu'ils appellent acquiescement, *assensus*, à la différence du consentement au bien, qu'ils attribuent à la volonté et qu'ils appellent consentement, *consensus*. Mais voici la cause de leur distinction et de leur erreur.

C'est que, dans l'état où nous sommes, souvent nous voyons évidemment des vérités sans aucune raison d'en douter, et ainsi la volonté n'est point indifférente dans le consentement qu'elle donne à ces vérités évidentes, comme nous venons d'expliquer ; mais il n'en est pas de même des biens, et nous n'en connaissons aucun sans quelque raison de douter que nous le devions aimer. Nos passions et les inclinations que nous avons naturellement pour les plaisirs sensibles sont des raisons confuses, mais très fortes, à cause de la corruption de notre nature, lesquelles nous rendent froids et indifférents dans l'amour même de Dieu, et ainsi nous sentons manifestement notre indifférence, et nous sommes intérieurement convaincus que nous faisons usage de notre liberté, quand nous aimons Dieu.

Mais nous n'apercevons pas de même que nous fassions usage de notre liberté, quand nous consentons à la vérité, principalement lorsqu'elle nous paraît entièrement évidente ,

et cela nous fait croire que le consentement à la vérité n'est pas volontaire. Comme s'il fallait que nos actions fussent indifférentes pour être volontaires, comme si les bienheureux n'aimaient pas Dieu très volontairement, sans en être détournés par quoi que ce soit, de même que nous consentons à cette proposition évidente que deux fois 2 font 4, sans être détournés de la croire par quelque apparence de raison contraire.

Mais afin que l'on reconnaisse distinctement la différence qu'il y a entre le consentement de la volonté à la vérité et son consentement à la bonté, il faut savoir la différence qui se trouve entre la vérité et la bonté prise dans le sens ordinaire et par rapport à nous. Cette différence consiste en ce que la bonté nous regarde et nous touche, et que la vérité ne nous touche pas, car la vérité ne consiste que dans le rapport que deux ou plusieurs choses ont entre elles ; mais la bonté consiste dans le rapport de convenance que les choses ont avec nous [1]. Ce qui fait qu'il n'y a qu'une seule action de la volonté au regard de la vérité, qui est son acquiescement ou son consentement à la représentation du rapport qui est entre les choses, et qu'il y en a deux au regard de la bonté, qui sont son acquiescement ou son consentement au rapport de convenance de la chose avec nous, et son amour ou son mouvement vers cette chose, lesquelles actions sont bien différentes, quoiqu'on les confonde ordinairement. Car il y a bien de la différence entre acquiescer simplement et se porter par amour à ce que l'esprit représente, puisqu'on acquiesce souvent à des choses que l'on voudrait qui ne fussent pas, et que l'on fuit.

Or si on considère bien ces choses, on reconnaîtra visiblement que c'est toujours la volonté qui acquiesce, non pas aux choses, si elles ne lui sont agréables, mais à la représentation des choses, et que la raison pour laquelle la volonté acquiesce toujours à la représentation des choses qui sont dans la dernière évidence est, comme nous avons déjà dit, qu'il n'y a plus dans ces choses aucun rapport qu'il ait fallu considérer, que l'entendement ne l'ait aperçu. De sorte qu'il est comme nécessaire que la volonté cesse de s'agiter et de se fatiguer

[1] Les géomètres n'aiment pas la vérité, mais la connaissance de la vérité, quoiqu'on le dise autrement. (Note de Malebranche.)

inutilement, et qu'elle acquiesce avec une pleine assurance qu'elle ne s'est pas trompée, puisqu'il n'y a plus rien vers quoi elle puisse tourner son entendement.

Comme tout le monde convient que les jugements téméraires sont des péchés, et que tout péché est volontaire, on doit aussi convenir qu'alors c'est la volonté qui juge en acquiesçant aux perceptions confuses et composées de l'entendement. Mais au fond, cette question, si c'est l'entendement seul qui juge et qui raisonne, paraît assez inutile, et seulement une question de nom. Je dis l'entendement seul, car il a dans nos jugements la part que je lui ai laissée, puisqu'il faut connaître ou sentir avant que de juger et de consentir. Au reste, comme l'entendement et la volonté ne sont que l'âme même, c'est elle proprement qui aperçoit, juge, raisonne, veut, et le reste. J'ai attaché à ce mot entendement la notion de faculté passive ou de capacité de recevoir les idées, pour des raisons qu'on verra dans la suite [1].

Il faut principalement remarquer que, dans l'état où nous sommes, nous ne connaissons les choses qu'imparfaitement, et que par conséquent il est absolument nécessaire que nous ayons cette liberté d'indifférence, par laquelle nous puissions nous empêcher de consentir.

Pour en reconnaître la nécessité, il faut considérer que nous sommes portés par nos inclinations naturelles vers la vérité et vers la bonté, de sorte que, la volonté ne se portant qu'aux choses dont l'esprit a quelque connaissance, il faut qu'elle se porte à ce qui a l'apparence de la vérité et de la bonté. Mais parce que tout ce qui a l'apparence de la vérité et de la bonté n'est pas toujours tel qu'il paraît, il est visible que, si la volonté n'était pas libre et si elle se portait infailliblement et nécessairement à tout ce qui a ces apparences de bonté et de vérité, elle se tromperait presque toujours. D'où on pourrait conclure que l'auteur de son être serait aussi l'auteur de ses égarements et de ses erreurs.

III. La liberté nous est donc donnée de Dieu, afin que nous nous empêchions de tomber dans l'erreur et dans tous les maux qui suivent de nos erreurs, en ne nous reposant jamais

[1] Tout ce paragraphe a été ajouté par l'auteur dans l'édition de 1712.

pleinement dans les vraisemblances, mais seulement dans la vérité, c'est-à-dire en ne cessant jamais d'appliquer l'esprit et de lui commander qu'il examine jusqu'à ce qu'il ait éclairci et développé tout ce qu'il y a à examiner. Car la vérité ne se trouve presque jamais qu'avec l'évidence, et l'évidence ne consiste que dans la vue claire et distincte de toutes les parties et de tous les rapports de l'objet qui sont nécessaires pour porter un jugement assuré.

L'usage donc que nous devons faire de notre liberté, c'est DE NOUS EN SERVIR AUTANT QUE NOUS LE POUVONS; c'est-à-dire de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par des reproches intérieurs de notre raison.

C'est se faire esclave contre la volonté de Dieu que de se soumettre aux fausses apparences de la vérité; mais c'est obéir à la voix de la vérité éternelle qui nous parle intérieurement, que de nous soumettre de bonne foi à ces reproches secrets de notre raison qui accompagnent le refus que l'on fait de se rendre à l'évidence. Voici donc deux règles établies sur ce que je viens de dire, lesquelles sont les plus nécessaires de toutes pour les sciences spéculatives et pour la morale, et que l'on peut regarder comme le fondement de toutes les sciences humaines.

IV. Voici la première, qui regarde les sciences : *On ne doit jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison*, c'est-à-dire sans que l'on connaisse clairement qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne voulait pas consentir, ou si l'on voulait étendre son pouvoir sur des choses sur lesquelles elle n'en a plus.

La seconde, pour la morale, est telle : *On ne doit jamais aimer absolument un bien, si l'on peut sans remords ne le point aimer.* D'où il s'ensuit qu'on ne doit rien aimer que Dieu absolument et sans rapport; car il n'y a que lui seul qu'on ne puisse s'abstenir d'aimer de cette sorte sans remords, c'est-à-dire sans qu'on sache évidemment qu'on fait mal, supposé qu'on le connaisse par la raison ou par la foi.

V. Mais il faut ici remarquer que, quand les choses que nous

apercevons nous paraissent fort vraisemblables, nous nous trouvons extrêmement portés à les croire; nous sentons même de la peine, quand nous ne nous en laissons pas persuader. De sorte que, si nous n'y prenons bien garde, nous sommes fort en danger d'y consentir, et par conséquent de nous tromper; car c'est un grand hasard que la vérité se trouve entièrement conforme à la vraisemblance. Et c'est pour cela que j'ai mis expressément, dans ces deux règles, qu'il ne faut consentir à rien, jusqu'à ce que l'on voie évidemment qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne consentait pas.

Or, quoique l'on se sente extrêmement porté à consentir à la vraisemblance, si toutefois on prend le soin de faire réflexion si l'on voit évidemment qu'on est obligé d'y consentir, on trouvera sans doute que non. Car, si la vraisemblance est appuyée sur les impressions de nos sens, vraisemblance néanmoins qui n'en mérite pas le nom, alors on se trouvera fort incliné à s'y rendre : mais on n'en reconnaîtra point d'autre cause que quelque passion, ou l'affection générale que l'on a pour ce qui touche les sens, comme on le verra assez dans la suite.

Mais si la vraisemblance vient de quelque conformité avec la vérité, comme d'ordinaire les connaissances vraisemblables sont vraies, prises dans un certain sens, alors si on fait réflexion sur soi-même, l'on se sentira porté à faire deux choses : l'une à croire, et l'autre à examiner encore, mais on ne se trouvera jamais si persuadé, qu'on croie évidemment mal faire, si l'on ne consent pas tout à fait.

Or ces deux inclinations que l'on a à l'égard des choses vraisemblables sont fort bonnes. Car on peut et on doit donner son consentement aux choses vraisemblables, prises au sens qui porte l'image de la vérité, mais on ne doit pas donner encore un consentement entier, comme nous avons mis dans la règle; et il faut examiner les côtés et les faces inconnues, afin d'entrer pleinement dans la nature de la chose et bien distinguer le vrai d'avec le faux; et alors consentir entièrement, si l'évidence nous y oblige.

Il faut donc bien s'accoutumer à distinguer la vérité vraisemblance, en s'examinant intérieurement, comme je viens d'expliquer : car c'est faute d'avoir eu soin de s'examiner de cette sorte que nous nous sentons touchés presque de la même

manière de deux choses si différentes. Car enfin, il est de la dernière conséquence de faire bon usage de sa liberté, en s'abstenant toujours de consentir aux choses et de les aimer, jusqu'à ce qu'on se sente comme forcé de le faire par la voix puissante de l'Auteur de la nature, que j'ai appelée auparavant les reproches de notre raison et les remords de notre conscience.

Tous les devoirs des êtres spirituels, tant des anges que des hommes, consistent principalement dans ce bon usage ; et l'on peut dire sans crainte que, s'ils se servent avec soin de leur liberté, sans se rendre mal à propos esclaves du mensonge et de la vanité, ils sont dans le chemin de la plus grande perfection dont ils soient naturellement capables, pourvu néanmoins que leur entendement ne demeure point oisif, qu'ils aient soin de l'exciter continuellement à de nouvelles connaissances, et qu'ils le rendent capable des plus grandes vérités, par des méditations continuelles sur des sujets dignes de son attention.

Car afin de se perfectionner l'esprit, il ne suffit pas de faire toujours usage de sa liberté, en ne consentant jamais à rien, comme ces personnes qui font gloire de ne rien savoir et de douter de toutes choses. Il ne faut pas aussi consentir à tout, comme plusieurs autres qui ne craignent rien tant que d'ignorer quelque chose et qui prétendent tout savoir. Mais il faut faire un si bon usage de son entendement, par des méditations continuelles, qu'on se trouve souvent en état de pouvoir consentir à ce qu'il nous représente, sans aucune crainte de se tromper.

CHAPITRE III

I. Réponses à quelques objections. — II. Remarques sur ce qu'on a dit de la nécessité de l'évidence.

I. Il n'est pas fort difficile de deviner que la pratique de la première règle, dont je viens de parler dans le chapitre précédent, ne plaira pas à tout le monde, mais principalement à ces savants imaginaires qui prétendent tout savoir et qui ne savent jamais rien, qui se plaisent à parler hardiment des choses les plus difficiles et qui certainement ne connaissent pas les plus faciles.

Ils ne manqueront pas de dire, avec Aristote, que ce n'est que dans les mathématiques qu'il faut chercher une entière certitude, mais que la morale et la physique sont des sciences où la seule probabilité suffit ; que Descartes a eu grand tort de vouloir traiter de la physique, comme de la géométrie, et que c'est pour cette raison qu'il n'y a pas réussi ; qu'il est impossible aux hommes de connaître la nature, que ses ressorts et ses secrets sont impénétrables à l'esprit humain ; et une infinité d'autres propositions vagues et équivoques qu'ils débitent avec pompe et magnificence, et qu'ils appuient de l'autorité d'une foule d'auteurs dont ils font gloire de savoir les noms et de citer quelque passage.

Je voudrais fort prier ces Messieurs de ne parler plus de ce qu'ils avouent eux-mêmes qu'ils ne savent pas, et d'arrêter les mouvements ridicules de leur vanité, en cessant de composer de si gros volumes sur des matières qui, selon leur propre aveu, leur sont inconnues.

Mais que ces personnes examinent sérieusement s'il n'est pas absolument nécessaire, ou de tomber dans l'erreur, ou de ne donner jamais un consentement entier qu'à des choses entièrement évidentes, si la vérité n'accompagne pas toujours la géométrie à cause que les géomètres observent cette règle, et si les erreurs où quelques-uns sont tombés touchant la quadrature du cercle, la duplication de cube, et quelques autres problèmes fort difficiles, ne viennent pas de quelque précipitation et de quelque entêtement qui leur a fait prendre la vraisemblance pour la vérité.

Qu'ils considèrent aussi, d'un autre côté, si la fausseté et la confusion ne règnent pas dans la philosophie ordinaire, à cause que les philosophes se contentent d'une vraisemblance fort facile à trouver et si commode pour leur vanité et pour leurs intérêts. N'y trouve-t-on pas presque partout une infinie diversité de sentiments sur les mêmes sujets, et par conséquent une infinité d'erreurs ? Cependant un très grand nombre de disciples se laissent séduire et se soumettent aveuglément à l'autorité de ces philosophes, sans comprendre même leurs sentiments.

Il est vrai qu'il y en a quelques-uns qui reconnaissent, après vingt ou trente années de temps perdu, qu'ils n'ont rien appris dans leurs lectures ; mais il ne leur plaît pas de nous le dire avec

sincérité. Il faut auparavant qu'ils aient prouvé à leur mode qu'on ne peut rien savoir, et puis après ils le confessent, parce qu'alors ils croient le pouvoir faire, sans qu'on se moque de leur ignorance.

On aurait toutefois assez de sujet de s'en divertir et d'en rire, si on leur faisait avec adresse des demandes sur le progrès de leur belle érudition, et s'ils se mettaient en humeur de nous déclarer, en détail, toutes les fatigues qu'ils ont endurées pour l'acquérir.

Mais quoique cette docte et profonde ignorance mérite d'être raillée, il semble plus à propos de l'épargner et d'avoir compassion de ceux qui ont consumé tant d'années pour ne rien apprendre que cette fausse proposition ennemie de toute science et de toute vérité : *Qu'on ne peut rien savoir.*

Puis donc que la règle que j'ai établie est si nécessaire dans la recherche de la vérité, comme nous venons de voir, que l'on ne trouve point à redire qu'on la propose; et que ceux qui ne veulent pas prendre la peine de l'observer, ne condamnent pas au moins un auteur aussi illustre qu'est M. Descartes, à cause qu'il l'a suivie ou qu'il a fait tous ses efforts pour la suivre. Ils ne le condamneraient pas si hardiment, s'ils connaissaient celui de qui ils portent un jugement si téméraire, et s'ils ne lisaient point ses ouvrages, comme des fables et des romans qu'on lit pour se divertir, et sur lesquels on ne médite pas pour s'instruire. S'ils méditaient avec cet auteur, ils trouveraient encore dans eux-mêmes quelques notions et quelques semences des vérités qu'il enseigne, qui pourraient se développer malgré le poids incommode de leur fausse érudition.

Le Maître qui nous enseigne intérieurement veut que nous l'écoutions plutôt que l'autorité des plus grands philosophes; il se plaît à nous instruire, pourvu que nous soyons appliqués à ce qu'il nous dit. C'est par la méditation et par une attention fort exacte que nous l'interrogeons; et c'est par une certaine conviction intérieure et par ces reproches secrets qu'il fait à ceux qui ne s'y rendent pas qu'il nous répond.

Il faut lire de telle sorte les ouvrages des hommes qu'on n'attende point d'être instruit par les hommes. Il faut interroger celui qui éclaire le monde, afin qu'il nous éclaire avec le reste du monde; et s'il ne nous éclaire pas après que nous l'aurons

interrogé, ce sera sans doute que nous l'aurons mal interrogé.

Soit donc qu'on lise Aristote, soit qu'on lise Descartes, il ne faut croire d'abord ni Aristote ni Descartes; mais il faut seulement méditer comme ils ont fait, ou comme ils ont dû faire, avec toute l'attention dont on est capable, et ensuite obéir à la voix de notre Maître commun, et nous soumettre de bonne foi à la conviction intérieure, et à ces mouvements que l'on sent en méditant.

C'est après cela qu'il est permis de porter un jugement pour ou contre les auteurs. Mais c'est après avoir ainsi digéré les principes de la philosophie de Descartes et d'Aristote, qu'on rejette l'un et qu'on approuve l'autre, j'entends la méthode et les principes les plus généraux : que l'on peut même assurer du dernier, qu'on n'expliquera jamais aucun phénomène de la nature par les principes qui lui sont particuliers, comme ils n'y ont encore de rien servi depuis deux mille ans, quoique la philosophie ait été l'étude des plus habiles gens dans presque toutes les parties du monde, et qu'au contraire, on peut dire hardiment de l'autre, qu'il a pénétré dans ce qui paraissait le plus caché aux yeux des hommes, et qu'il leur a montré un chemin très sûr pour découvrir toutes les vérités qu'un entendement limité peut comprendre.

Mais sans nous arrêter au sentiment qu'on peut avoir de ces deux philosophes et de tous les autres, regardons-les toujours comme des hommes, et que les sectateurs d'Aristote ne trouvent pas à redire, si après avoir marché pendant tant de siècles dans les ténèbres, sans se trouver plus avancé qu'on était auparavant, on veut enfin voir clair à ce qu'on fait, et si après s'être laissé mener comme des aveugles, on se souvient que l'on a des yeux avec lesquels on veut essayer de se conduire.

Soyons donc pleinement convaincus que cette règle : *Qu'il ne faut jamais donner un consentement entier, qu'aux choses qu'on voit avec évidence*, est la plus nécessaire de toutes les règles dans la recherche de la vérité; et n'admettons dans notre esprit pour vrai, que ce qui nous paraît dans l'évidence qu'elle demande. Il faut que nous en soyons persuadés pour nous défaire de nos préjugés, et il est absolument nécessaire que nous soyons entièrement délivrés de nos préjugés, pour

entrer dans la connaissance de la vérité, parce qu'il faut absolument que l'esprit soit purifié avant que d'être éclairé : *Sapientia prima stultitia caruisse.*

II. Mais avant que de finir ce chapitre, il faut remarquer trois choses. La première, est que je ne parle point ici des choses de la foi, que l'évidence n'accompagne pas, comme les sciences naturelles ; dont il semble que la raison est, que nous ne pouvons apercevoir les choses que par les idées que nous en avons. Or, Dieu ne nous a donné des idées que selon les besoins que nous en avions pour nous conduire dans l'ordre naturel des choses, selon lequel il nous a créés. De sorte que les mystères de la foi étant d'un ordre surnaturel, il ne faut pas s'étonner si nous n'en avons pas d'évidence, puisque nous n'en avons pas même [1] d'idées, parce que nos âmes sont créées en vertu du décret général par lequel nous avons toutes les notions qui nous sont nécessaires, et les mystères de la foi n'ont été établis que par l'ordre de la grâce qui, selon notre manière de concevoir, est un décret postérieur à cet ordre de la nature.

Il faut donc distinguer les mystères de la foi, des choses de la nature. Il faut se soumettre également à la foi et à l'évidence ; mais dans les choses de la foi, il ne faut point en chercher l'évidence avant que de les croire ; comme dans celles de la nature, il ne faut point s'arrêter à la foi, c'est-à-dire à l'autorité des philosophes. En un mot, pour être fidèle, il faut croire aveuglément ; mais pour être philosophe, il faut voir évidemment, car l'autorité divine est infaillible, mais tous les hommes sont sujets à l'erreur.

On ne laisse pas de tomber d'accord, qu'il y a encore des vérités, outre celles de la foi, dont on aurait tort de demander des démonstrations incontestables, comme sont celles qui regardent des faits d'histoire, et d'autres choses qui dépendent de la volonté des hommes. Car il y a deux sortes de vérités, les unes sont *nécessaires*, et les autres *contingentes*. J'appelle vérités nécessaires celles qui sont immuables par leur nature, et celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'est point sujette au changement. Toutes les autres sont des vérités *contingentes*. Les mathématiques, la métaphysique, et même une

[1] *Voyez les Eclaircissements sur le 3me chapitre du 1er livre.*

grande partie de la physique et de la morale contiennent des vérités nécessaires. L'histoire, la grammaire, le droit particulier ou les coutumes, et plusieurs autres qui dépendent de la volonté changeante des hommes, ne contiennent que des vérités *contingentes*.

On demande donc qu'on observe exactement la règle que l'on vient d'établir, dans la recherche des vérités nécessaires, dont la connaissance peut être appelée science, et l'on doit se contenter de la plus grande vraisemblance dans l'histoire qui comprend les choses contingentes. Car on peut généralement appeler du nom d'histoire la connaissance des langues, des coutumes, et même celle des différentes opinions des philosophes, quand on ne les a apprises que par mémoire, et sans en avoir eu d'évidence ni de certitude.

La seconde chose qu'il faut remarquer, est que dans la morale, la politique, la médecine, et dans toutes les sciences qui sont de pratique, on est obligé de se contenter de la vraisemblance, non pour toujours, mais pour un temps, non parce qu'elle satisfait l'esprit, mais parce que le besoin presse, et que si l'on attendait pour agir qu'on se fût entièrement assuré du succès, souvent l'occasion se perdrait. Mais quoiqu'il arrive qu'il faille agir, l'on doit en agissant, douter du succès des choses que l'on exécute, et il faut tâcher de faire de tels progrès dans ces sciences qu'on puisse dans les occasions agir avec plus de certitude, car ce devrait être là la fin ordinaire de l'étude et de l'emploi de tous les hommes qui font usage de leur esprit.

La troisième chose enfin, c'est qu'il ne faut pas mépriser absolument les vraisemblances, parce qu'il arrive ordinairement que plusieurs jointes ensemble ont autant de force pour convaincre que des démonstrations très évidentes. Il s'en trouve une infinité d'exemples dans la physique et dans la morale; de sorte qu'il est souvent à propos d'en amasser un nombre suffisant sur les matières qu'on ne peut démontrer autrement, afin de pouvoir trouver la vérité, qu'il serait impossible de découvrir d'une autre manière.

Il faut que j'avoue encore ici que la loi que j'impose est bien rigoureuse; qu'une infinité de gens aimeront mieux ne raisonner jamais que de raisonner à ces conditions, qu'on ne courra pas

si vite avec des circonspections si incommodes. Mais il faut aussi que l'on m'accorde qu'on marchera avec sûreté en la suivant, que jusqu'à présent pour avoir couru trop vite, on a été obligé de retourner sur ses pas, et même un grand nombre de personnes conviendront avec moi, que puisque M. Descartes a découvert en trente années plus de vérités que tous les philosophes, à cause qu'il s'est soumis à cette loi, si plusieurs personnes philosophaient comme lui, on pourrait savoir avec le temps la plupart des choses qui sont nécessaires pour vivre heureux, autant qu'on le peut sur une terre que Dieu a maudite.

CHAPITRE IV

I. Des causes occasionnelles de l'erreur, et qu'il y en a cinq principales. — II. Dessein général de tout cet ouvrage. — III. Dessein particulier du premier Livre.

Nous venons de voir qu'on ne tombe dans l'erreur, que parce que l'on ne fait pas l'usage qu'on devrait faire de sa liberté; que c'est faute de modérer l'empressement et l'ardeur de la volonté pour les seules apparences de la vérité, qu'on se trompe, et que l'erreur ne consiste que dans un consentement de la volonté, qui a plus d'étendue que la perception de l'entendement, puisqu'on ne se tromperait point, si l'on ne jugeait simplement que de ce que l'on voit.

I. Mais, quoiqu'à proprement parler, il n'y ait que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur, on peut dire néanmoins que nous avons beaucoup de facultés qui sont cause de nos erreurs, non pas causes véritables, mais causes qu'on peut appeler *occasionnelles*. Toutes nos manières d'apercevoir nous sont autant d'occasions de nous tromper, car puisque nos faux jugements renferment deux choses, le consentement de la volonté et la perception de l'entendement, il est bien clair que toutes nos manières d'apercevoir nous peuvent donner quelque occasion de nous tromper, puisqu'elles nous peuvent porter à des consentements précipités.

Or, parce qu'il est nécessaire de faire d'abord sentir à l'esprit ses faiblesses et ses égarements, afin qu'il entre dans de justes

désirs de s'en délivrer, et qu'il se défasse avec plus de facilité de ses préjugés, on va tâcher de faire une division exacte de ses manières d'apercevoir, qui seront comme autant de chefs, à chacun desquels on rapportera dans la suite les différentes erreurs auxquelles nous sommes sujets.

L'âme peut apercevoir les choses en trois manières, par l'*entendement pur*, par l'*imagination*, par les *sens*.

Elle aperçoit par l'*entendement pur* les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, et généralement toutes ses pensées, lorsqu'elle les connaît par la réflexion qu'elle fait sur soi. Elle aperçoit même par l'entendement pur les choses matérielles, l'étendue avec ses propriétés; car il n'y a que l'entendement pur qui puisse apercevoir un cercle et un carré parfait, une figure de mille côtés, et choses semblables. Ces sortes de perceptions s'appellent *pures intellections*, ou *pures perceptions*, parce qu'il n'est point nécessaire que l'esprit forme des images corporelles dans le cerveau pour se représenter toutes ces choses.

Par l'*imagination* l'âme n'aperçoit que les êtres matériels, lorsqu'étant absents elle se les rend présents, en s'en formant, pour ainsi dire, des images dans le cerveau. C'est de cette manière qu'on imagine toutes sortes de figures, un cercle, un triangle, un visage, un cheval, des villes et des campagnes, soit qu'on les ait déjà vues ou non. Ces sortes de perceptions se peuvent appeler *imaginations*, parce que l'âme se représente ces objets en s'en formant des images dans le cerveau ; et parce qu'on ne peut pas se former des images des choses spirituelles, il s'ensuit que l'âme ne les peut pas imaginer, ce que l'on doit bien remarquer.

Enfin l'âme n'aperçoit par les *sens* que les objets sensibles et grossiers, lorsqu'étant présents ils font impression sur les organes extérieurs de son corps, et que cette impression se communique jusqu'au cerveau, ou lorsqu'étant absents, le cours des esprits animaux fait dans le cerveau une semblable impression. C'est ainsi qu'elle voit des plaines et des rochers présents à ses yeux, et qu'elle connaît la dureté du fer, et la pointe d'une épée et choses semblables, et ces sortes de perceptions s'appellent *sentiments* ou *sensations*.

L'âme n'aperçoit donc rien qu'en trois manières, ce qu'il est facile de voir, si l'on considère que les choses que nous apercevons sont spirituelles, ou matérielles. Si elles sont spirituelles, il n'y a que l'entendement pur qui les puisse connaître. Que si elles sont matérielles, elles seront présentes ou absentes. Si elles sont absentes, l'âme ne se les représente ordinairement que par l'imagination, mais si elles sont présentes, l'âme peut les apercevoir par les impressions qu'elles font sur ses sens, et ainsi nos âmes n'aperçoivent les choses qu'en trois manières, par l'*entendement pur*, par l'*imagination* et par les *sens*.

On peut donc regarder ces trois facultés comme de certains chefs, auxquels on peut rapporter les erreurs des hommes et les causes de ces erreurs, et éviter ainsi la confusion où leur grand nombre nous jetterait infailliblement, si nous voulions en parler sans ordre.

Mais nos *inclinations* et nos *passions* agissent encore très fortement sur nous; elles éblouissent notre esprit par de fausses lueurs, et elles le couvrent et le remplissent de ténèbres. Ainsi nos inclinations et nos passions nous engagent dans un nombre infini d'erreurs, lorsque nous suivons ce faux jour et cette lumière trompeuse qu'elles produisent en nous. On doit donc les considérer, avec les trois facultés de l'esprit, comme des sources de nos égarements et de nos fautes; et joindre aux erreurs des sens, de l'imagination et de l'entendement pur, celles que l'on peut attribuer aux passions et aux inclinations naturelles. Ainsi l'on peut rapporter toutes les erreurs des hommes et leurs causes à cinq chefs, et on les traitera selon cet ordre.

II. Premièrement, on parlera des *erreurs des sens*, secondement, des *erreurs de l'imagination*, en troisième lieu, des *erreurs de l'entendement pur*, en quatrième lieu, des *erreurs des inclinations*, en cinquième lieu, des *erreurs des passions*. Enfin après avoir essayé de délivrer l'esprit des erreurs auxquelles il est sujet, on donnera une *méthode générale*, pour se conduire dans la recherche de la vérité.

III. Nous allons commencer à expliquer les erreurs de nos sens, ou plutôt les erreurs où nous tombons, en ne faisant pas l'usage que nous devrions faire de nos sens, et nous ne nous arrêterons pas tant aux erreurs particulières qui sont presque

infinies, qu'aux causes générales de ces erreurs et aux choses que l'on croit nécessaires pour la connaissance de la nature de l'esprit humain.

CHAPITRE V

Des Sens

I. Deux manières d'expliquer comment nos sens sont corrompus par le péché. — II. Que ce ne sont pas nos sens, mais notre liberté qui est la cause de nos erreurs. — III. Règle pour ne se point tromper dans l'usage de ses sens.

Quand on considère avec attention les sens et les passions de l'homme, on les trouve si bien proportionnés avec la fin pour laquelle ils nous sont donnés, qu'on ne peut entrer dans la pensée de ceux qui disent qu'ils sont entièrement corrompus par le péché originel. Mais afin que l'on reconnaisse si c'est avec raison que l'on ne se rend pas à leur sentiment, il est nécessaire d'expliquer de quelle manière on peut concevoir l'ordre qui se trouvait dans les facultés, et dans les passions de notre premier père pendant sa justice originelle, et les changements et les désordres qui y sont arrivés après son péché. Ces choses se peuvent concevoir en deux manières, dont voici la première.

I. Il semble que c'est une notion commune, qu'afin que les choses soient bien ordonnées, l'âme doit sentir de plus grands plaisirs, à proportion de la grandeur des biens dont elle jouit. Le plaisir est un instinct de la nature, ou pour parler plus clairement, c'est une impression de Dieu même, qui nous incline vers quelque bien, laquelle doit être d'autant plus forte, que ce bien est plus grand. Selon ce principe, il semble qu'on ne puisse douter, que notre premier père avant son péché, et sortant des mains de Dieu, ne trouvât plus de plaisir dans les biens les plus solides que dans les autres. Ainsi, puisque Dieu l'avait créé pour l'aimer, et que Dieu était son vrai bien, on peut dire que Dieu se faisait goûter à lui, qu'il le portait à son amour par un sentiment de plaisir, et qu'il lui donnait des satisfactions intérieures dans son devoir, qui contre-balançaient les plus grands plaisirs des sens, lesquelles depuis le

péché, les hommes ne ressentent plus sans une grâce particulière.

Cependant, comme il avait un corps que Dieu voulait qu'il conservât, et qu'il regardât comme une partie de lui-même, il lui faisait aussi sentir, par les sens, des plaisirs semblables à ceux que nous ressentons dans l'usage des choses qui sont propres pour la conservation de la vie.

On n'ose pas décider, si le premier homme avant sa chute pouvait s'empêcher d'avoir des sensations agréables ou désagréables, dans le moment que la partie principale de son cerveau était ébranlée par l'usage actuel des choses sensibles. Peut-être avait-il cet empire sur soi-même, à cause de sa soumission à Dieu, quoiqu'il paraisse plus vraisemblable de penser le contraire. Car encore qu'Adam pût arrêter les émotions des esprits et du sang et les ébranlements du cerveau que les objets excitaient en lui, à cause qu'étant dans l'ordre, il fallait que son corps fût soumis à son esprit, cependant il n'est pas vraisemblable, qu'il eût pu s'empêcher d'avoir les sensations des objets, dans le temps qu'il n'eût point arrêté les mouvements qu'ils produisaient dans la partie de son corps, à laquelle son âme était immédiatement unie. Car l'union de l'âme et du corps, consistant principalement dans un rapport mutuel des sentiments avec les mouvements des organes, il semble qu'elle eût été plutôt arbitraire que naturelle, si Adam eût pu ne rien sentir, lorsque la principale partie de son corps recevait quelque impression de ceux qui l'environnaient. Je ne prends toutefois aucun parti sur ces deux opinions.

Le premier homme ressentait donc du plaisir, dans ce qui perfectionnait son corps, comme il en sentait dans ce qui perfectionnait son âme ; et parce qu'il était dans un état parfait, il éprouvait celui de l'âme beaucoup plus grand que celui du corps. Ainsi il lui était infiniment plus facile de conserver sa justice, qu'à nous sans la grâce de Jésus-Christ, puisque sans elle nous ne trouvons plus de plaisir dans notre devoir. Il s'est toutefois laissé malheureusement séduire ; il a perdu cette justice par sa désobéissance [1]. Ainsi le principal changement qui lui est arrivé, et qui cause tout le désordre des sens et des pas-

[1] Saint Grégoire, hom. 39, sur les Évangiles.

sions, c'est que, par une juste punition, Dieu s'est retiré de lui, et qu'il n'a pas voulu être son bien, ou plutôt qu'il n'a plus fait sentir ce plaisir, qui lui marquait qu'il était son bien. De sorte que les plaisirs sensibles qui ne portent qu'aux biens du corps étant demeurés seuls, et n'étant plus contre-balancés par ceux qui le portaient auparavant à son véritable bien ; l'union étroite qu'il avait avec Dieu, s'est étrangement affaiblie, et celle qu'il avait avec son corps s'est beaucoup augmentée. Le plaisir sensible étant le maître, a corrompu son cœur, en l'attachant à tous les objets sensibles ; et la corruption de son cœur a obscurci son esprit, en le détournant de la lumière qui l'éclaire, et le portant à ne juger de toutes choses, que selon le rapport qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Mais dans le fond, on ne peut pas dire que le changement soit fort grand du côté des sens. Car de même que si deux poids étant en équilibre dans une balance, je venais à en ôter quelqu'un, l'autre la ferait trébucher de son côté, sans aucun changement ou augmentation de sa part. Ainsi, depuis le péché, les plaisirs des sens ont abaissé l'âme vers les choses sensibles, par le défaut de ces *délectations* intérieures, qui contrebalançaient avant le péché l'inclination que nous avons pour les biens du corps, mais sans un changement si considérable de la part des sens, qu'on se l'imagine ordinairement.

Voici la seconde manière d'expliquer les désordres du péché, laquelle est certainement plus raisonnable que celle que nous venons de dire. Elle en est beaucoup différente, parce que le principe en est différent ; mais cependant ces deux manières s'accordent parfaitement pour ce qui regarde les sens.

Étant composés d'un esprit et d'un corps, nous avons deux sortes de biens à rechercher, ceux de l'esprit et ceux du corps. Nous avons aussi deux moyens de reconnaître qu'une chose nous est bonne ou mauvaise ; nous pouvons le reconnaître par l'usage de l'esprit seul, et par l'usage de l'esprit joint au corps. Nous pouvons reconnaître notre bien par une connaissance claire et évidente ; nous le pouvons aussi reconnaître par un sentiment confus. Je reconnais par la raison que la justice est aimable ; je sais aussi, par le goût, qu'un tel fruit est bon. La beauté de la justice ne se sent pas : la bonté d'un fruit ne se connaît pas. Les biens du corps ne méritent pas l'application d'un

esprit que Dieu n'a fait que pour lui, il faut donc que l'esprit reconnaisse de tels biens sans examen, et par la preuve courte et incontestable du sentiment. Les pierres ne sont pas propres à la nourriture ; la preuve en est convaincante, et le seul goût en a fait tomber d'accord tous les hommes.

Le plaisir et la douleur sont donc les caractères naturels et incontestables du bien et du mal, je l'avoue ; mais ce n'est que pour ces choses-là seulement, qui ne pouvant être par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, ne peuvent aussi être reconnues pour telles par une connaissance claire et évidente ; ce n'est que pour ces chose-là seulement, qui étant au-dessous de l'esprit, ne peuvent ni le récompenser ni le punir. Enfin ce n'est que pour ces choses-là seulement, qui ne méritent pas que l'esprit s'occupe d'elles, et desquelles Dieu ne voulant pas que l'on s'occupe, il ne nous porte à elles que par *instinct*, c'est-à-dire, par des sentiments agréables ou désagréables [1].

Mais pour Dieu, qui seul est le vrai bien de l'esprit, qui seul est au-dessus de lui ; qui seul peut le récompenser en mille façons différentes ; qui seul est digne de son application, et qui ne craint point que ceux qui le connaissent ne le trouvent point aimable, il ne se contente pas d'être aimé d'un amour aveugle et d'un amour d'*instinct*, il veut être aimé d'un amour éclairé et d'un amour de *choix*.

Si l'esprit ne voyait dans les corps, que ce qui y est véritablement, sans y sentir ce qui n'y est pas, il ne pourrait les aimer ni n'en servir qu'avec beaucoup de peine ; ainsi il est comme nécessaire qu'ils paraissent agréables, en causant des sentiments qu'ils n'ont pas. Mais il n'en est pas de même de Dieu ; il suffit qu'on le voie tel qu'il est afin qu'on se porte à l'aimer, et il n'est point nécessaire qu'il se serve de cet instinct de plaisir, comme d'une espèce d'artifice pour s'attirer de l'amour sans le mériter.

Les choses étant ainsi, on doit dire qu'Adam n'était point porté à l'amour de Dieu et aux choses de son devoir par un

[1] Pour avoir dit, à l'encontre des stoïciens, que le plaisir est un bien, qu'il rend actuellement heureux celui qui le goûte, que Dieu en est l'auteur, malgré toutes les explications, toutes les restrictions dont il accompagne ces propositions, Malebranche a été fort injustement accusé d'épicurisme par Arnauld et par Régis. Ce qu'il ne fait qu'indiquer ici est particulièrement développé dans le 4e livre.

plaisir [1] prévenant ; parce que la connaissance qu'il avait de Dieu comme de son bien, et la joie qu'il ressentait sans cesse comme une suite nécessaire de la vue de son bonheur, en s'unissant à Dieu, pouvait suffire pour l'attacher à son devoir, et pour le faire agir avec plus de mérite, que s'il eût été comme déterminé par un plaisir prévenant. Il était de cette sorte en une pleine liberté. Et c'est peut-être dans cet état que l'Écriture sainte nous le veut représenter par ces paroles [2] : *Dieu a fait l'homme dès le commencement, et après lui avoir proposé ses commandements, il l'a laissé à lui-même;* c'est-à-dire, sans le déterminer par le goût de quelque plaisir prévenant, le tenant seulement attaché à lui par la vue claire de son bien et de son devoir. Mais l'expérience a fait voir à la honte du libre arbitre, et à la gloire de Dieu seul, la fragilité dont Adam était capable, dans un état aussi réglé et aussi heureux que celui où il était avant son péché.

Mais on ne peut pas dire, qu'Adam se portât à la recherche et à l'usage des choses sensibles, par une connaissance exacte du rapport qu'elles pouvaient avoir avec son corps. Car enfin, s'il avait fallu qu'il eût examiné les configurations des parties de quelque fruit, celles de toutes les parties de son corps, et le rapport qui résultait des unes avec les autres, pour juger si dans la chaleur présente de son sang, et dans mille autres dispositions de son corps, ce fruit eût été bon pour sa nourriture, il est visible que des choses qui étaient indignes de l'application de son esprit, en eussent entièrement rempli la capacité, et cela même assez inutilement, parce qu'il ne se fût pas conservé longtemps par cette seule voie.

Si l'on considère donc, que l'esprit d'Adam n'était pas infini, l'on ne trouvera pas mauvais que nous disions qu'il ne connaissait pas toutes les propriétés des corps qui l'environnaient, puisqu'il est constant que ces propriétés sont infinies. Et si l'on accorde, ce qui ne se peut nier, avec quelque attention, que son esprit n'était pas fait pour examiner les mouvements et les configurations de la matière, mais pour être continuellement

[1] *Voyez les Éclaircissements sur le* 5me *chapitre du* 1er *livre.*

[2] Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui, adjecit mandata et præcepta sua, etc. *Eccl.* 15, 14.

appliqué à Dieu, l'on ne pourra pas trouver à redire, si nous assurons que c'eût été un désordre et un dérèglement, dans un temps où toutes choses devaient être parfaitement bien ordonnées, s'il eût été obligé de se détourner l'esprit de la vue des perfections de son vrai bien, pour examiner la nature de quelque fruit, afin de s'en nourrir.

Adam avait donc les mêmes sens que nous, par lesquels il était averti, sans être détourné de Dieu, de ce qu'il devait faire pour son corps. Il sentait comme nous des plaisirs, et même des douleurs ou des dégoûts prévenants et indélibérés. Mais ces plaisirs et ces douleurs ne pouvaient le rendre esclave, ni malheureux comme nous ; parce qu'étant maître absolu des mouvements qui s'excitaient dans son corps, il les arrêtait incontinent après qu'ils l'avaient averti, s'il le souhaitait ainsi, et sans doute il le souhaitait toujours à l'égard de la douleur. Heureux, et nous aussi, s'il eût fait la même chose à l'égard du plaisir ; et s'il ne se fût point distrait volontairement de la présence de son Dieu, en laissant remplir la capacité de son esprit de la beauté et de la douceur espérée du fruit défendu, ou peut-être d'une joie présomptueuse excitée dans son âme à la vue de ses perfections naturelles, ou enfin d'une tendresse naturelle pour sa femme, et d'une crainte déréglée de la contrister; car apparemment tout cela a contribué à sa désobéissance [1].

Mais après qu'il eut péché, ces plaisirs qui ne faisaient que l'avertir avec respect, et ces douleurs qui sans troubler sa félicité, lui faisaient seulement connaître qu'il pouvait la perdre et devenir malheureux, n'eurent plus pour lui les mêmes égards. Ses sens et ses passions se révoltèrent contre lui, ils n'obéirent plus à ses ordres, et ils le rendirent, comme nous, esclave de toutes les choses sensibles.

Ainsi les sens et les passions ne tirent point leur naissance du péché, mais seulement cette puissance qu'ils ont de tyranniser les pécheurs; et cette puissance n'est pas tant un désordre du côté des sens, que de celui de l'esprit et de la volonté des hommes, qui ayant perdu le pouvoir qu'ils avaient sur leurs

[1] Cette interprétation allégorique du fruit défendu se trouve déjà dans l'édition de 1700, mais non dans les éditions antérieures. Remarquer que Malebranche croit qu'un certain degré de douleur était indispensable même pour la conservation de l'homme parfait, c'est-à-dire d'Adam avant la chute.

corps et n'étant plus si étroitement unis à Dieu, ne reçoivent plus de lui cette lumière et cette force, par laquelle ils conservaient leur liberté et leur bonheur.

On doit conclure en passant de ces deux manières, selon lesquelles nous venons d'expliquer les désordres du péché, qu'il y a deux choses nécessaires pour nous rétablir dans l'ordre.

La première est, qu'il faut ôter de ce poids qui nous fait pencher, et qui nous entraîne vers les biens sensibles, en retranchant continuellement de nos plaisirs, et en mortifiant la sensibilité de nos sens par la pénitence, et par la circoncision du cœur.

La seconde est, qu'il faut demander à Dieu le poids de sa grâce, et cette *délectation prévenante* [1], que Jésus-Christ nous a particulièrement méritée, sans laquelle nous avons beau retrancher de ce premier poids, il pèsera toujours; et si peu qu'il pèse, il nous entraînera infailliblement dans le péché et dans le désordre.

Les deux choses sont absolument nécessaires pour rentrer, et pour persévérer dans notre devoir. La raison, comme l'on voit, s'accorde parfaitement avec l'Évangile; et l'un et l'autre nous apprennent, que la privation, l'abnégation, la diminution du poids du péché, sont des préparations nécessaires, afin que le poids de la grâce nous redresse, et nous attache à Dieu.

Mais, quoique dans l'état ou nous sommes, il y ait obligation de combattre continuellement contre nos sens, on n'en doit pas conclure, qu'ils soient absolument corrompus et mal réglés. Car si l'on considère, qu'ils nous sont donnés pour la conservation de notre corps, on trouvera qu'ils s'acquittent admirablement bien de leur devoir et qu'ils nous conduisent d'une manière si juste et si fidèle à leur fin, qu'il semble que c'est à tort, qu'on les accuse de corruption et de dérèglement. Ils avertissent si promptement l'âme par la douleur et par le plaisir, par les goûts agréables et désagréables, et par les autres sensations, de ce qu'elle doit faire, ou ne faire pas pour la conservation de la vie, qu'on ne peut pas dire avec raison, que cet ordre et cette exactitude soient une suite du péché.

[1] *Voyez les Éclaircissements sur le* 5me *chapitre du* 1er *livre.*

II. Nos sens ne sont donc pas si corrompus qu'on s'imagine, mais c'est le plus intérieur de notre âme, c'est notre liberté qui est corrompue. Ce ne sont pas nos sens qui nous trompent, mais c'est notre volonté qui nous trompe par ses jugements précipités. Quand on voit, par exemple, de la lumière, quand on sent de la chaleur, on ne se trompe point de croire que l'on en sent, soit devant ou après le péché. Mais on se trompe, quand on juge que la chaleur que l'on sent est hors de l'âme qui la sent, comme nous expliquerons dans la suite.

Les sens ne nous jetteraient donc point dans l'erreur si nous faisions bon usage de notre liberté, et si nous ne nous servions point de leur rapport, pour juger des choses avec trop de précipitation. Mais parce qu'il est très difficile de s'en empêcher, et que nous y sommes quasi contraints, à cause de l'étroite union de notre âme avec notre corps, voici de quelle manière nous nous devons conduire dans leur usage, pour ne point tomber dans l'erreur.

III. Nous devons observer exactement cette règle : *De ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps*, parce qu'en effet ils ne nous sont point donnés pour connaître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps.

Mais afin qu'on se délivre tout à fait de la facilité et de l'inclination que l'on a à suivre ses sens dans la recherche de la vérité, on va faire, dans les chapitres suivants, une déduction des principales et des plus générales erreurs où ils nous jettent, et l'on reconnaîtra manifestement la vérité de ce que l'on vient d'avancer.

CHAPITRE VI

. Des erreurs de la vue à l'égard de l'étendue en soi. — II. Suite de ces erreurs sur des objets invisibles. — III. Des erreurs de nos yeux touchant 'étendue considérée par rapport.

I. La vue est le premier, le plus noble et le plus étendu de tous les sens ; de sorte que s'ils nous étaient donnés pour découvrir la vérité, elle y aurait seule plus de part que tous les

autres ensemble. Ainsi il suffira de ruiner l'autorité que les yeux ont sur la raison, pour nous tromper, et pour nous porter à une défiance générale de tous nos sens [1].

Nous allons donc faire voir que nous ne devons point nous appuyer sur le témoignage de notre vue, pour juger de la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour découvrir le rapport qu'elles ont à la conservation de notre corps, que nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu'ils nous représentent, dans la grandeur des corps, dans leurs figures et dans leurs mouvements, dans la lumière et dans les couleurs, qui sont les seules choses que nous voyons, que toutes ces choses ne sont point telles qu'elles nous paraissent, que tout le monde s'y trompe, et que cela nous jette encore dans d'autres erreurs dont le nombre est infini. Nous commençons par l'étendue, et voici les preuves qui nous font croire que nos yeux ne nous la font jamais voir telle qu'elle est.

II. On voit aussi souvent avec des lunettes, des animaux beaucoup plus petits qu'un grain de sable qui est presque invisible [2] : on en a vu même de mille fois plus petits. Ces atomes vivants marchent aussi bien que les autres animaux. Ils ont donc des jambes et des pieds, des os dans ces jambes pour les soutenir (ou plutôt sur ces jambes, car les os des insectes c'est leur peau). Ils ont des muscles pour les remuer, des tendons et une infinité de fibres dans chaque muscle, et enfin du sang ou des esprits animaux extrêmement subtils et déliés, pour remplir ou pour faire mouvoir successivement ces muscles. Il n'est pas possible sans cela de concevoir qu'ils vivent, qu'ils se nourrissent, et qu'ils transportent leur petit corps en différents lieux, selon les différentes impressions des objets, ou plutôt, il n'est pas possible que ceux-mêmes qui ont employé toute leur vie à l'anatomie et à la recherche de la nature, se représentent le nombre, la diversité et la délicatesse de toutes

[1] Cette analyse des erreurs de la vue et des moyens par lesquels nous apprécions la distance des objets est une des parties les plus remarquables de la *Recherche*. En faisant cette distinction des perceptions naturelles et des perceptions acquises de la vue, Malebranche a précédé Berkeley dont le *Traité de la Vision* est de 1709. Sur plus d'un point, relatif à la vision des objets et aux signes par lesquels nous apprenons à percevoir leur distance, il a devancé, non seulement Berkeley et Reid, mais les phychologues anglais contemporains.

[2] *Journal des Savants*, du 12 novembre 1668.

les parties, dont ces petits corps sont nécessairement composés pour vivre, et pour exécuter toutes les choses que nous leur voyons faire.

L'imagination se perd et s'étonne à la vue d'une si étrange petitesse, elle ne peut atteindre, ni se prendre à des parties, qui n'ont point de prise pour elle; et quoique la raison nous convainque de ce qu'on vient de dire, les sens et l'imagination s'y opposent, et nous obligent souvent d'en douter.

Notre vue est très limitée, mais elle ne doit pas limiter son objet. L'idée qu'elle nous donne de l'étendue a des bornes fort étroites; mais il ne suit pas de là, que l'étendue en ait. Elle est sans doute infinie en un sens; et cette petite partie de matière, qui se cache à nos yeux, est capable de contenir un monde, dans lequel il se trouverait autant de choses, quoique plus petites à proportion, que dans ce grand monde dans lequel nous vivons.

Les petits animaux dont nous venons de parler ont peut-être d'autres petits animaux qui les dévorent, et qui leur sont imperceptibles à cause de leur petitesse effroyable, de même que ces autres nous sont imperceptibles. Ce qu'un ciron est à notre égard, ces animaux le sont à un ciron: et peut-être qu'il y en a dans la nature de plus petits, et de plus petits à l'infini, dans cette proportion si étrange d'un homme à un ciron.

Nous avons des démonstrations évidentes et mathématiques, de la divisibilité à l'infini; et cela suffit pour nous faire croire qu'il peut y avoir des animaux plus petits et plus petits à l'infini, quoique notre imagination s'effarouche de cette pensée. Dieu n'a fait la matière que pour en former des ouvrages admirables; et puisque nous sommes certains qu'il n'y a point de parties dont la petitesse soit capable de borner sa puissance dans la formation de ces petits animaux, pourquoi la limiter, et diminuer ainsi sans raison l'idée que nous avons d'un ouvrier infini, en mesurant sa puissance et son adresse par notre imagination qui est finie?

L'expérience nous a déjà détrompés en partie, en nous faisant voir des animaux mille fois plus petits qu'un ciron; pourquoi voudrions-nous qu'ils fussent les derniers et les plus petits de tous? Pour moi je ne vois pas qu'il y ait raison de se l'imaginer. Il est au contraire bien plus vraisemblable de croire,

qu'il y en a de beaucoup plus petits que ceux que l'on a découverts; car enfin les petits animaux ne manquent pas aux microscopes, comme les microscopes manquent aux petits animaux.

Lorsqu'on examine au milieu de l'hiver, le germe de l'oignon d'une tulipe, avec une simple loupe ou verre convexe, ou même seulement avec les yeux, on découvre fort aisément dans ce germe les feuilles qui doivent devenir vertes, celles qui doivent composer la fleur ou la tulipe, cette petite partie triangulaire qui enferme la graine, et les six petites colonnes qui l'environnent dans le fond de la tulipe. Ainsi on ne peut douter que le germe d'un oignon de tulipe ne renferme une tulipe tout entière.

Il est raisonnable de croire la même chose du germe d'un grain de moutarde, de celui d'un pépin de pomme, et généralement de toutes sortes d'arbres et de plantes, quoique cela ne se puisse pas voir avec les yeux, ni même avec le microscope; et l'on peut dire, avec quelque assurance, que tous les arbres sont en petit dans le germe de leur semence.

Il ne paraît pas même déraisonnable de penser qu'il y a des arbres infinis dans un seul germe, puisqu'il ne contient pas seulement l'arbre dont il est la semence, mais aussi un très grand nombre d'autres semences qui peuvent toutes renfermer dans elles-mêmes de nouveaux arbres et de nouvelles semences d'arbres, lesquelles conserveront peut-être encore dans une petitesse incompréhensible, d'autres arbres et d'autres semences aussi fécondes que les premières, et ainsi à l'infini. De sorte que, selon cette pensée, qui ne peut paraître impertinente et bizarre qu'à ceux qui mesurent les merveilles de la puissance infinie de Dieu avec les idées de leur sens et de leur imagination, on pourrait dire que dans un seul pépin de pomme, il y aurait des pommiers, des pommes, et des semences de pommiers pour des siècles infinis ou presque infinis, dans cette proportion d'un pommier parfait à un pommier dans sa semence ; que la nature ne fait que développer ces petits arbres, en donnant un accroissement sensible à celui qui est hors de sa semence, et des accroissements insensibles, mais très réels et proportionnés à leur grandeur, à ceux qu'on conçoit être dans leurs semences ; car on ne peut pas douter qu'il ne puisse y avoir des

corps assez petits, pour s'insinuer entre les fibres de ces arbres que l'on conçoit dans leurs semences, et pour leur servir ainsi de nourriture.

Ce que nous venons de dire des plantes et de leurs germes, se peut aussi penser des animaux, et du germe dont ils sont produits. On voit dans le germe de l'oignon d'une tulipe une tulipe entière. On voit aussi dans le germe d'un œuf frais, et qui n'a point été couvé, un poulet, qui est peut-être entièrement formé [1]. On voit des grenouilles dans les œufs des grenouilles, et on verra encore d'autres animaux dans leur germe lorsqu'on aura assez d'adresse et d'expérience pour les découvrir [2]. Mais il ne faut pas que l'esprit s'arrête avec les yeux : car la vue de l'esprit a bien plus d'étendue que la vue du corps. Nous devons donc penser outre cela, que tous les corps des hommes et des animaux qui naîtront jusqu'à la consommation des siècles, ont peut-être été produits dès la création du monde; je veux dire, que les femelles des premiers animaux ont peut-être été créées, avec tous ceux de même espèce qu'ils ont engendrés, et qui devaient s'engendrer dans la suite des temps [3].

On pourrait encore pousser davantage cette pensée, et peut-être avec beaucoup de raison et de vérité, mais on appréhende avec sujet, de vouloir pénétrer trop avant dans les ouvrages de Dieu. On n'y voit qu'infinités par tout, et non seulement nos sens et notre imagination sont trop limités pour les comprendre, mais l'esprit même tout pur et tout dégagé qu'il est de la matière, est trop grossier et trop faible pour pénétrer le plus petit des ouvrages de Dieu ; il se perd, il se dissipe, il s'éblouit, il s'effraie à la vue de ce qu'on appelle un atome selon le langage des sens. Mais toutefois l'esprit pur a cet avantage sur les sens et sur l'imagination, qu'il reconnaît sa faiblesse, et la grandeur de Dieu, et qu'il aperçoit l'infini dans lequel il se perd, au

[1] Le germe de l'œuf est sous une petite tache blanche qui est sur le jaune.

[2] Voyez le livre *De formatione pulli in ovo*, de M. Malpighi. Voyez *Miraculum naturæ*, de M. Swammerdam. (Notes de Malebranche.)

[3] Malebranche expose ici l'hypothèse de l'emboîtement des germes aujourd'hui abandonnée pour celle de l'épigénèse, d'après laquelle nul germe n'existe antérieurement à la génération et tous les organes se forment successivement, au lieu de ne faire que s'accroître.

lieu que notre imagination et nos sens rabaissent les ouvrages de Dieu, et nous donnent une sotte confiance qui nous précipite aveuglément dans l'erreur. Car nos yeux ne nous font point avoir l'idée de toutes ces choses, que nous découvrons avec les microscopes et par la raison. Nous n'apercevons point, par notre vue, de plus petit corps qu'un ciron, ou une mite. La moitié d'un ciron n'est rien, si nous croyons le rapport qu'elle nous en fait. Une mite n'est qu'un point de mathématique à son égard ; on ne peut la diviser sans l'anéantir. Notre vue ne nous représente donc point l'étendue, selon ce qu'elle est en elle-même, mais seulement ce qu'elle est par rapport à notre corps ; et parce que la moitié d'une mite n'a pas un rapport considérable à notre corps, et que cela ne peut ni le conserver ni le détruire, notre vue nous le cache entièrement.

Mais si nous avions les yeux faits comme des microscopes, ou plutôt si nous étions aussi petits que les cirons et les mites, nous jugerions tout autrement de la grandeur des corps. Car sans doute ces petits animaux ont les yeux disposés pour voir ce qui les environne, et leur propre corps beaucoup plus grand ou composé d'un plus grand nombre de parties que nous ne le voyons, puisqu'autrement ils n'en pourraient pas recevoir les impressions nécessaires à la conservation de leur vie, et qu'ainsi les yeux qu'ils ont leur seraient entièrement inutiles.

Mais afin de se mieux persuader de tout ceci, nous devons considérer que nos propres yeux ne sont en effet que des lunettes naturelles, que leurs humeurs font le même effet que les verres dans les lunettes, et que selon la situation qu'elles gardent entre elles, et selon la figure du *cristallin* et de son éloignement de la *rétine* [1], nous voyons les objets différemment. De sorte qu'on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes, dans le monde, qui les voient précisément de la même grandeur ou composés de semblables parties, puisqu'on ne peut pas assurer que leurs yeux soient tout à fait semblables.

Tous les hommes voient les objets de la même grandeur, en ce sens qu'ils les voient compris dans les mêmes bornes, ou par des angles égaux. Car ils en voient les extrémités par des

[1] C'est le nerf optique. (Note ajoutée par Malebranche aux précédentes éditions.)

lignes droites, et qui composent un angle visuel qui est sensiblement égal, lorsque les objets sont vus d'une égale distance. Mais il n'est pas certain que l'idée sensible qu'ils ont de la grandeur d'un même objet soit égale en eux, parce que les moyens qu'ils ont de juger de la distance, dont dépend la grandeur de cette idée, ne sont pas égaux. De plus, ceux dont les fibres du nerf optique sont plus petites et plus délicates, peuvent remarquer dans un objet beaucoup plus de parties que ceux dont ce nerf est d'un tissu plus grossier.

Il n'y a rien de si facile que de démontrer géométriquement toutes ces choses[1]; et si elles n'étaient pas assez connues, on s'arrêterait davantage à les prouver. Mais parce que plusieurs personnes ont déjà traité ces matières, on prie ceux qui s'en veulent instruire de les consulter.

Puisqu'il n'est pas certain qu'il y ait deux hommes dans le monde, qui voient les objets de la même grandeur, et que quelquefois un même homme les voit plus grands de l'œil gauche que du droit[2], selon les observations que l'on en a faites, qui sont rapportées dans le *Journal des savants* de Rome, du mois de janvier 1669, il est visible, qu'il ne faut pas nous fier au rapport de nos yeux pour en juger. Il vaut mieux écouter la raison, qui nous prouve que nous ne saurions déterminer quelle est la grandeur absolue des corps qui nous environnent, ni quelle idée nous devons avoir de l'étendue d'un pied en carré, ou de celle de notre propre corps, afin que cette idée nous le représente tel qu'il est. Car la raison nous apprend, que le plus petit de tous les corps ne serait point petit s'il était seul, puisqu'il est composé d'un nombre infini de parties, de chacune desquelles Dieu peut former une terre, qui ne serait qu'un point à l'égard des autres jointes ensemble. Ainsi l'esprit de l'homme n'est pas capable de se former une idée assez grande, pour comprendre et pour embrasser la plus petite étendue qui soit au monde, puisqu'il est borné, et que cette idée doit être infinie.

Il est vrai que l'esprit peut connaître à peu près les rapports

[1] *Voyez* la Dioptrique *de M. Descartes.*

[2] Un de mes amis voit toujours le caractère d'un livre plus gros de l'œil droit que du gauche. (Note ajoutée par Malebranche dans l'édition de 1712.)

qui se trouvent entre ces infinis, dont le monde est composé ; que l'un, par exemple, est double de l'autre, et qu'une toise contient six pieds : mais cependant il ne peut se former une idée, qui représente ce que ces choses sont en elles-mêmes.

Je veux toutefois supposer, que l'esprit soit capable d'idées, qui égalent ou qui mesurent l'étendue des corps que nous voyons ; car il est assez difficile de bien persuader aux hommes le contraire. Examinons donc ce qu'on peut conclure de cette supposition. On en conclura sans doute, que Dieu ne nous trompe pas, qu'il ne nous a pas donné des yeux semblables aux lunettes, qui grossissent ou qui diminuent les objets, et qu'ainsi nous devons croire que nos yeux nous représentent les choses comme elles sont.

Il est vrai que Dieu ne nous trompe jamais, mais nous nous trompons souvent nous-mêmes, en jugeant des choses avec trop de précipitation. Car nous jugeons souvent que les objets, dont nous avons des idées, existent, et même qu'ils sont tout à fait semblables à ces idées ; et il arrive souvent que ces objets ne sont point semblables à nos idées, et même qu'ils n'existent point.

De ce que nous avons l'idée d'une chose, il ne s'ensuit pas qu'elle existe, et encore moins qu'elle soit entièrement semblable à l'idée que nous en avons. De ce que Dieu nous fait avoir une telle idée sensible de grandeur, lorsqu'une toise est devant nos yeux il ne s'ensuit pas que cette toise n'ait que l'étendue qui nous est représentée par cette idée. Car premièrement, tous les hommes n'ont pas précisément la même idée sensible de cette toise, puisque tous n'ont pas les yeux disposés de la même façon. Secondement, une même personne n'a quelquefois pas la même idée sensible d'une toise, lorsqu'il voit cette toise avec l'œil droit et ensuite avec le gauche, comme nous avons déjà dit. Enfin il arrive souvent que la même personne a des idées toutes différentes des mêmes objets en différents temps, selon qu'elle les croit plus ou moins éloignés, comme nous expliquerons ailleurs.

C'est donc un préjugé qui n'est appuyé sur aucune raison, que de croire, qu'on voit les corps tels qu'ils sont en eux-mêmes. Car nos yeux ne nous étant donnés que pour la conservation de notre corps, ils s'acquittent fort bien de leur devoir, en nous

faisant avoir des idées des objets lesquelles soient proportionnées à celles que nous avons de la grandeur de notre corps, quoiqu'il y ait dans ces objets une infinité de parties qu'ils ne nous découvrent point.

Mais pour mieux comprendre ce que nous devons juger de l'étendue des corps sur le rapport de nos yeux, imaginons-nous que Dieu ait fait en petit, et d'une portion de matière de la grosseur d'une balle, un ciel et une terre, et des hommes sur cette terre, avec les mêmes proportions qui sont observées dans ce grand monde [1]. Ces petits hommes se verraient les uns les autres, et les parties de leurs corps, et même les petits animaux qui seraient capables de les incommoder : car autrement leurs yeux leur seraient inutiles pour leur conservation. Il est donc manifeste dans cette supposition, que ces petits hommes auraient des idées de la grandeur des corps, bien différentes de celles que nous en avons; puisqu'ils regarderaient leur petit monde, qui ne serait qu'une balle à notre égard, comme des espaces infinis, à peu près de même que nous jugeons du monde dans lequel nous sommes.

Ou, si nous le trouvons plus facile à concevoir, pensons que Dieu ait fait une terre infiniment plus vaste, que celle que nous habitons, de sorte que cette nouvelle terre soit à la nôtre comme la nôtre serait à celle dont nous venons de parler dans la supposition précédente. Pensons, outre cela, que Dieu ait gardé dans toutes les parties qui composeraient ce nouveau monde, la même proportion que dans celles qui composent le nôtre. Il est clair que les hommes de ce dernier monde seraient plus grands qu'il n'y a d'espace entre notre terre et les étoiles les plus éloignées que nous voyons, et cela étant, il est visible que s'ils avaient les mêmes idées de l'étendue des corps, que nous en avons, ils ne pourraient pas distinguer quelques-unes des parties de leur propre corps, et qu'ils en verraient quelques autres d'une grosseur énorme. De sorte qu'il est ridicule de penser qu'ils vissent les choses de la même grandeur que nous les voyons.

Il est manifeste, dans les deux suppositions que nous venons

[1] Condillac a de même supposé un monde de la grosseur d'une noisette composé d'autant de parties que le notre pour prouver que la durée n'est pas absolue. *Traité des Sensations*, chap. 4.

de faire, que les hommes du grand ou du petit monde auraient des idées de la grandeur des corps bien différentes des nôtres, supposé que leurs yeux leur fissent avoir des idées des objets qui seraient autour d'eux, proportionnées à la grandeur de leur propre corps. Or si ces hommes assuraient hardiment sur le témoignage de leurs yeux, que les corps seraient tels qu'ils les verraient, il est visible qu'ils se tromperaient ; personne n'en peut douter. Cependant, il est certain que ces hommes auraient tout autant de raison que nous de défendre leur sentiment. Apprenons donc, par leur exemple, que nous sommes très incertains de la véritable grandeur des corps que nous voyons, et que tout ce que nous en pouvons savoir par notre vue, n'est que le rapport qui est entre eux et le nôtre, rapport nullement exact ; en un mot, que nos yeux ne nous sont pas donnés pour juger de la vérité des choses, mais seulement pour nous faire connaître celles qui peuvent nous incommoder, ou nous être utiles en quelque chose.

Mais les hommes ne se fient pas seulement à leurs yeux pour juger des objets visibles ; ils s'y fient même pour juger de ceux qui sont invisibles. Dès qu'ils ne voient point certaines choses, ils en concluent qu'elles ne sont point, attribuant ainsi à la vue une pénétration en quelque façon infinie. C'est ce qui les empêche de reconnaître les véritables causes d'une infinité d'effets naturels ; car s'ils les rapportent à des facultés et à des qualités imaginaires, c'est souvent parce qu'ils ne voient pas les réelles, qui consistent dans la différente configuration de ces corps.

Ils ne voient point, par exemple, les petites parties de l'air et de la flamme, encore moins celles de la lumière, ou d'une autre matière encore plus subtile ; et cela les porte à ne pas croire qu'elles existent, ou à juger qu'elles sont sans force et sans action. Ils ont recours à des qualités occultes, ou à des facultés imaginaires, pour expliquer tous les effets dont ces parties imperceptibles sont la cause naturelle.

Ils aiment mieux recourir à l'horreur du vide, pour expliquer l'élévation de l'eau dans les pompes, qu'à la pesanteur de l'air ; à des qualités de la lune, pour le flux et le reflux de la mer, qu'au pressement de l'air qui environne la terre, à des facultés *attractives* dans le soleil pour l'élévation des vapeurs,

qu'au simple mouvement d'impulsion causé par les parties de la matière subtile qu'il répand sans cesse. Ils regardent comme impertinente la pensée de ceux qui n'ont recours qu'à du sang et à de la chair, pour rendre raison de tous les mouvements des animaux, des habitudes même, et de la mémoire corporelle des hommes [1]. Et cela vient en partie de ce qu'ils conçoivent le cerveau fort petit, et par conséquent sans une capacité suffisante pour conserver des vestiges d'un nombre presque infini de choses qui y sont. Ils aiment mieux admettre, sans le concevoir, une âme dans les bêtes qui ne soit ni corps ni esprit, des qualités et des espèces intentionnelles pour les habitudes, et pour la mémoire des hommes, ou de semblables choses, desquelles on ne trouve point de notion particulière dans son esprit.

On serait trop long, si on s'arrêtait à faire le dénombrement des erreurs auxquelles ce préjugé nous porte ; il y en a très peu dans la physique auxquelles il n'ait donné quelque occasion ; et si on veut faire une forte réflexion, on en sera peut-être étonné.

Mais quoiqu'on ne veuille pas trop s'arrêter à ces choses, on a pourtant de la peine à se taire sur le mépris que les hommes font ordinairement des insectes et des autres petits animaux qui naissent d'une matière qu'ils appellent corrompue. C'est un mépris injuste, qui n'est fondé que sur l'ignorance de la chose qu'on méprise, et sur le préjugé dont je viens de parler. Il n'y a rien de méprisable dans la nature, et tous les ouvrages de Dieu sont dignes qu'on les respecte et qu'on les admire, principalement si l'on prend garde à la simplicité des voies par lesquelles Dieu les fait et les conserve. Les plus petits moucherons sont aussi parfaits que les animaux les plus énormes. Les proportions de leurs membres sont aussi justes que celles des autres, et il semble même que Dieu ait voulu leur donner plus d'ornements pour récompenser la petitesse de leurs corps. Ils

[1] C'est l'hypothèse de l'automatisme des bêtes de Descartes dont Malebranche a été un des partisans les plus fermes et les plus convaincus entre tous les cartésiens du XVIIe siècle. Il y revient sans cesse dans la *Recherche*. Dans les *Éclaircissements sur l'efficace attribuée aux causes secondes*, il dit qu'il ne serait pas embarrassé pour démontrer que le principe de la vie d'un chien ne diffère pas du principe du mouvement d'une montre.

ont des couronnes, des aigrettes, et d'autres ajustements sur leur tête, qui effacent tout ce que le luxe des hommes peut inventer : et je puis dire hardiment, que tous ceux qui ne se sont jamais servis que de leurs yeux, n'ont jamais rien vu de si beau, de si juste, ni même de si magnifique dans les maisons des plus grands princes, que ce qu'on voit avec des lunettes sur la tête d'une simple mouche. L'homme, par exemple, n'a qu'un cristallin dans chaque œil, la mouche en a plus de mille, mais rangés avec un ordre et une justesse merveilleuse [1].

Il est vrai que ces choses sont fort petites, mais il est encore plus surprenant qu'il se trouve tant de beautés ramassées dans un si petit espace ; et quoiqu'elles soient fort communes, elles n'en sont pas moins estimables, et ces animaux n'en sont pas moins parfaits en eux-mêmes ; au contraire Dieu en paraît plus admirable, qui a fait avec tant de profusion et de magnificence un nombre presqu'infini de miracles en les produisant.

Cependant notre vue nous cache toutes ces beautés ; elle nous fait mépriser tous ces ouvrages de Dieu, si dignes de notre admiration, et à cause que ces animaux sont petits par rapport à notre corps, elle nous les fait considérer comme petits absolument, et ensuite comme méprisables à cause de leur petitesse, comme si les corps pouvaient être petits en eux-mêmes.

Tâchons donc de ne point suivre les impressions de nos sens dans le jugement que nous portons de la grandeur des corps, et quand nous dirons, par exemple, qu'un oiseau est petit, ne l'entendons pas absolument, car rien n'est grand ni petit en soi. Un oiseau même est grand par rapport à une mouche ; et s'il est petit par rapport à notre corps, il ne s'en suit pas qu'il le soit absolument, puisque notre corps n'est pas une règle absolue sur laquelle nous devions mesurer les autres. Il est lui-même très petit par rapport à la terre, et la terre par rapport au cercle, que le soleil ou la terre même décrit à l'entour l'un de l'autre, et ce cercle par rapport à l'espace contenu entre nous et les étoiles fixes ; et ainsi en continuant, car

[1] Ici et dans ses autres ouvrages, Malebranche se plait à décrire dans des pages pleines de charme, les merveilles des insectes. Son passe-temps favori, quand il voulait distraire son esprit d'études plus sérieuses, c'était l'étude des insectes. Sa bibliothèque de 1200 volumes qu'il légua à l'Oratoire était composée en grande partie d'ouvrages sur les insectes.

nous pouvons toujours imaginer des espaces plus grands et plus grands à l'infini.

III. Mais il ne faut pas nous imaginer que nos sens nous apprennent au juste le rapport que les autres corps ont avec le nôtre ; car l'exactitude et la justesse ne sont point essentielles aux connaissances sensibles, qui ne doivent servir qu'à la conservation de la vie. Il est vrai que nous connaissons assez exactement le rapport que les corps qui sont proches de nous ont avec le nôtre ; mais à proportion que ces corps s'éloignent, nous les connaissons moins, parce qu'alors ils ont moins de rapport avec notre corps. L'idée ou le sentiment de grandeur que nous avons à la vue de quelque corps, diminue à proportion que ce corps est moins en état de nous nuire ; et cette idée ou sentiment s'étend à mesure que ce corps s'approche de nous, ou plutôt à mesure que le rapport qu'il a avec notre corps s'augmente. Enfin, si ce rapport cesse tout à fait, je veux dire, si quelque corps est si petit ou si éloigné de nous, qu'il ne puisse nous nuire, nous n'en avons plus aucun sentiment. De sorte que par la vue nous pouvons quelquefois juger à peu près du rapport que les corps ont avec le nôtre, et de celui qu'ils ont entre eux ; mais nous ne devons jamais croire qu'ils soient de la grandeur qu'ils nous paraissent.

Nos yeux, par exemple, nous représentent le soleil et la lune de la largeur d'un ou de deux pieds ; mais il ne faut pas nous imaginer, comme Épicure et Lucrèce, qu'ils n'aient véritablement que cette largeur. La même lune nous paraît à la vue beaucoup plus grande que les plus grandes étoiles, et néanmoins, on ne doute pas qu'elle ne soit sans comparaison plus petite. De même nous voyons tous les jours sur la terre deux ou plusieurs choses, desquelles nous ne saurions découvrir au juste la grandeur ou le rapport, parce qu'il est nécessaire pour en juger, d'en connaître la juste distance, ce qu'il est très difficile de savoir.

Nous avons même de la peine à juger avec quelque certitude du rapport qui se trouve entre deux corps, qui sont tout proche de nous ; il les faut prendre entre nos mains, et les tenir l'un contre l'autre pour les comparer, et avec tout cela, nous hésitons souvent sans en pouvoir rien assurer. Cela se reconnaît visiblement, lorsqu'on veut examiner la grandeur de quelques

pièces de monnaie presque égales ; car alors on est obligé de les mettre les unes sur les autres, pour voir d'une manière plus sûre que par la vue, si elles conviennent en grandeur. Si ayant tiré une ligne sur le papier, on en élève perpendiculairement à son extrémité une seconde de même longueur, elle paraîtra à peu près égale à la première. Mais si on l'élève du milieu de la première, elle paraîtra sensiblement plus longue, et d'autant plus longue, qu'elle sera plus proche du milieu de la première. On peut faire la même expérience avec deux pailles; de sorte que pour savoir qu'elles sont égales, ou laquelle est la plus grande, il faut, ce qu'on fait naturellement, les coucher l'une sur l'autre. Nos yeux ne nous trompent donc pas seulement dans la grandeur des corps en eux-mêmes, mais aussi dans les rapports que les corps ont entre eux.

AVERTISSEMENT.

Ceux qui ne savent pas comment les yeux sont faits, ni les raisons de leur construction, feront bien de lire avant ce chapitre l'addition qu'ils trouveront à la fin de cet ouvrage [1].

CHAPITRE VII

I. Des erreurs de nos yeux touchant les figures. — II. Nous n'avons aucune connaissance des plus petites. — III. Que la connaissance que nous avons des plus grandes n'est pas exacte. — IV. Explications de certains jugements naturels qui nous empêchent de nous tromper. — V. Que ces mêmes jugements nous trompent dans des rencontres particulières.

I. Notre vue nous porte moins à l'erreur, quand elle nous représente les figures, que quand elle nous représente toute autre chose, parce que la figure en soi n'est rien d'absolu, et que sa nature consiste dans le rapport qui est entre les parties qui terminent quelque espace et quelque ligne droite, ou un point que l'on conçoit dans cet espace, et que l'on peut appeler,

[1] Cet avertissement, ainsi que l'addition à laquelle il renvoie ne se trouvent que dans l'édition de 1712.

comme dans le cercle, centre de la figure. Cependant nous nous trompons en mille manières dans les figures, et nous n'en connaissons jamais aucune par les sens dans la dernière exactitude.

II. Nous venons de prouver que notre vue ne nous fait pas voir toute sorte d'étendue, mais seulement celle qui a un rapport assez considérable avec notre corps; et que pour cette raison nous ne voyons pas toutes les parties des plus petits animaux, ni celles qui composent tous les corps tant durs que liquides. Ainsi ne pouvant apercevoir ces parties à cause de leur petitesse, il s'ensuit que nous n'en pouvons apercevoir les figures, puisque la figure des corps n'est que le terme qui les borne. Voilà donc déjà un nombre presque infini de figures, et même le plus grand que nos yeux ne nous découvrent point; et ils portent même l'esprit qui se fie trop à leur capacité, et qui n'examine pas assez les choses, à croire que ces figures ne sont point.

III. Pour les corps proportionnés à notre vue qui sont en très petit nombre en comparaison des autres, nous découvrons à peu près leur figure, mais nous ne la connaissons jamais exactement par les sens. Nous ne pouvons pas même nous assurer par la vue, si un rond et un carré, qui sont les deux figures les plus simples, ne sont point une ellipse et parallélogramme, quoique ces figures soient entre nos mains, et tout proche de nos yeux.

Je dis plus, nous ne pouvons distinguer exactement si une ligne est droite ou non, principalement si elle est un peu longue; il nous faut pour cela une règle. Mais quoi? nous ne savons pas si la règle même est telle que nous la supposons devoir être, et nous ne pouvons nous en assurer entièrement. Cependant sans la connaissance de la ligne, on ne peut jamais connaître aucune figure, comme tout le monde sait assez.

Voilà ce que l'on peut dire en général des figures qui sont tout proche de nos yeux et entre nos mains, mais si on les suppose éloignées de nous, combien trouverons-nous de changement dans la projection qu'elles feront sur le fond de nos yeux? Je ne veux pas m'arrêter ici à les décrire; on les apprendra aisément dans quelque livre d'optique, ou dans l'examen des figures qui se trouvent dans les tableaux. Car puisque les pein-

tres sont obligés de les changer presque toutes, afin qu'elles paraissent dans leur naturel, et de peindre, par exemple, des cercles comme des ovales; c'est une marque infaillible des erreurs de notre vue dans les objets qui ne sont pas peints. Mais ces erreurs sont corrigées par de nouvelles sensations qu'on doit regarder comme une espèce de jugements naturels, et qu'on pourrait appeler jugements des sens.

IV. Quand nous regardons un cube, par exemple, il est certain que tous les côtés que nous en voyons, ne sont presque jamais de projection, ou d'image d'égale grandeur dans le fond de nos yeux, puisque l'image de chacun de ces côtés qui se peint sur la *rétine* ou nerf optique, est fort semblable à un cube peint en perspective : et par conséquent la sensation que nous en avons nous devrait représenter les faces du cube comme inégales, puisqu'elles sont inégales, dans un cube en perspective. Cependant nous les voyons toutes égales, et nous ne nous trompons point.

Or, l'on pourrait dire que cela arrive par une espèce de jugement que nous faisons naturellement, savoir : que les faces du cube les plus éloignées, et qui sont vues obliquement, ne doivent pas former sur le fond de nos yeux des images aussi grandes que les faces qui sont plus proches. Mais comme les sens ne font que sentir, et ne jugent jamais, à proprement parler il est certain que ce jugement naturel n'est qu'une sensation composée, laquelle par conséquent peut quelquefois être fausse. Je l'appelle composée, parce qu'elle dépend de deux ou plusieurs impressions qui se font en même temps dans nos yeux. Lors, par exemple, que je regarde un homme qui marche, il est certain qu'à proportion qu'il s'approche de moi, l'image ou l'impression qui se trace de sa hauteur dans le fond de mes yeux augmente toujours, et devient enfin double, lorsqu'étant à dix pas il n'est plus qu'à cinq. Mais parce que l'impression de la distance diminue dans la même proportion que l'autre augmente, je le vois toujours de la même grandeur. Ainsi la sensation que j'ai de cet homme dépend sans cesse de deux impressions différentes, sans compter le changement de situation des yeux, et le reste dont je parlerai dans la suite.

Cependant ce qui n'est en nous que sensation, pouvant être considéré par rapport à l'auteur de la nature qui l'excite en

nous comme une espèce de jugement, je parle des sensations comme des jugements naturels, parce que cette manière de parler sert à rendre raison des choses, comme on le peut voir ici dans le 9e chapitre vers la fin, et dans plusieurs endroits.

V. Quoique ces jugements dont je parle nous servent à corriger nos sens en mille façons différentes, et que sans eux nous nous tromperions presque toujours, cependant ils ne laissent pas de nous être des occasions d'erreurs. S'il arrive, par exemple, que nous voyons le haut d'un clocher derrière une grande muraille, ou derrière une montagne, il nous paraîtra assez proche et assez petit. Que si après nous le voyons dans la même distance, mais avec plusieurs terres et plusieurs maisons entre nous et lui, il nous paraîtra sans doute plus éloigné et plus grand; quoique dans l'une et dans l autre manière, la projection des rayons du clocher, ou l'image du clocher qui se peint au fond de notre œil, soit toute la même. Or l'on peut dire que nous le voyons plus grand, à cause d'un jugement que nous faisons naturellement, savoir : que puisqu'il y a tant de terres entre nous et le clocher, il faut qu'il soit plus éloigné, et par conséquent plus grand.

Que si au contraire nous ne voyons point de terres entre nos yeux et le clocher, quoique nous sachions même d'autre part qu'il y en a beaucoup et qu'il est fort éloigné, ce qui est assez remarquable, il nous paraîtra toutefois fort proche et fort petit, comme je viens de dire. Et l'on peut encore penser que cela se fait par une espèce de jugement naturel à notre âme, laquelle voit de la sorte ce clocher, parce qu'elle le juge à cinq ou six cents pas. Car d'ordinaire notre imagination ne se représente pas plus d'étendue entre les objets, si elle n'est aidée par la vue sensible d'autres objets qu'elle voit entre deux, et au delà desquels elle puisse encore imaginer.

C'est pour cela que quand la lune [1] se lève ou qu'elle se couche, nous la voyons beaucoup plus grande, que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon ; car étant fort haute, nous ne voyons point entre elle et nous d'objets dont nous sachions la grandeur, pour juger de celle de la lune par leur comparaison.

[1] Voyez le chap. 9 vers la fin, et ma réponse à M. Régis ci-dessous. (Note de Malebranche.)

Mais quand elle vient de se lever, ou qu'elle est prête à se coucher, nous voyons entre elle et nous plusieurs campagnes, dont nous connaissons à peu près la grandeur, et ainsi nous la jugeons plus éloignée, et à cause de cela nous la voyons plus grande.

Et il faut remarquer, que lorsqu'elle est élevée au-dessus de nos têtes, quoique nous sachions très certainement par la raison qu'elle est dans une très grande distance, nous ne laissons pourtant pas de la voir fort proche et fort petite : parce qu'en effet ces jugements naturels de la vue [1] se font en nous, sans nous et même malgré nous. De même, quoique nous sachions que la lune ne va pas du côté qu'il nous plaît d'aller, cependant si nous la regardons en courant, nous la verrons toujours courir avec nous, et du même côté que nous, dont la raison est que l'image de la lune (j'entends toujours par l'image l'impression que l'objet fait au fond de l'œil) ne change point sensiblement de place dans le fond de nos yeux, quoique nous courions ; et cela à cause de la grande distance, comme il est facile de le démontrer. Ainsi sentant bien que nous courons, nous devons naturellement juger qu'elle court comme nous. Mais quand nous courons en regardant des objets proches de nous, comme leurs images changent de place dans le fond de nos yeux, ou augmentent à proportion du mouvement que nous sentons en nous-mêmes, nous jugeons naturellement qu'ils sont immobiles, c'est-à-dire que nous les voyons immobiles. Or ces jugements naturels, quoique très utiles, nous engagent souvent dans quelque erreur, en nous faisant former des jugements libres, qui s'accordent parfaitement avec eux. Car quand on juge comme l'on sent, on se trompe toujours en quelque chose, quoiqu'on ne se trompe jamais en rien, quand on juge comme

[1] Malebranche a ajouté dans l'édition de 1712, tout ce passage, depuis « se font en nous, sans nous, etc. » jusqu'à « car quand on juge comme l'on sent, etc. » Il tient à rendre plus claire et à justifier cette opinion attaquée par Régis. Selon Malebranche nous jugeons de l'éloignement des objets par l'éloignement où nous les croyons, par l'expérience du sentiment comme il le dit, ou par une association d'idées, par une perception acquise, comme on dirait aujourd'hui ; selon Régis, la grandeur apparente des objets dépendrait uniquement de la grandeur des images qu'ils tracent sur la rétine. Une commission de l'Académie des sciences donna raison à Malebranche par un jugement motivé dans cette longue et vive contestation avec Régis sur la cause de la grandeur apparente de la lune à l'horizon.

l'on conçoit : parce que le corps n'instruit que pour le corps, et qu'il n'y a que Dieu qui enseigne toujours la vérité, comme je ferai voir ailleurs.

Ces jugements naturels ne nous trompent pas seulement dans l'éloignement et dans la grandeur des corps, mais aussi en nous faisant voir leur figure autre qu'elle n'est. Nous voyons, par exemple, le soleil et la lune, et les autres corps sphériques fort éloignés, comme s'ils étaient plats et comme des cercles. Parce que, dans cette grande distance, nous ne pouvons pas distinguer si la partie qui est vers le centre de ces corps [1] est plus proche de nous que les autres, et à cause de cela nous la jugeons dans une égale distance. C'est aussi pour la même raison, que nous jugeons que toutes les étoiles et le bleu qui paraît au ciel sont à peu près dans le même éloignement que leurs voisines, et comme dans une voûte parfaitement convexe et elliptique, parce que notre esprit suppose toujours l'égalité où il ne voit point d'inégalité. Cependant il ne la devrait positivement reconnaître, qu'où il la voit avec évidence.

On ne s'arrête pas ici à expliquer plus au long les erreurs de notre vue, à l'égard des figures des corps, parce qu'on s'en peut instruire dans quelque livre d'optique. Cette science en effet n'apprend que la manière de tromper les yeux, et toute son adresse ne consiste qu'à trouver des moyens pour nous faire avoir les sensations composées ou les jugements naturels dont je viens de parler, dans le temps que nous ne les devons pas avoir. Et cela se peut exécuter en tant de différentes manières, que de toutes les figures qui sont au monde, il n'y en a pas une seule qu'on ne puisse peindre en mille façons; de sorte que la vue s'y trompera infailliblement. Mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses à fond. Ce que l'on a dit suffit pour faire voir qu'il ne faut pas tant se fier à ses yeux, lors même qu'ils nous représentent la figure des corps, quoiqu'en matière de figures ils soient beaucoup plus fidèles qu'en toute autre rencontre.

[1] Il avait mis « qui nous est opposée » dans les précédentes éditions.

CHAPITRE VIII

I. Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la vitesse du mouvement considéré en soi. — II. Que la durée, qui est nécessaire pour connaître le mouvement ne nous est pas connue. — III. Exemple des erreurs de nos yeux touchant le mouvement et le repos.

Nous avons découvert les principales et plus générales erreurs de notre vue, à l'égard de l'étendue et des figures; il faut maintenant corriger celles où cette même vue nous engage touchant le mouvement de la matière. Et cela ne sera guère difficile, après ce que nous avons dit de l'étendue ; car il y a tant de rapport entre ces deux choses, que si nous nous trompons dans la grandeur des corps, il est absolument nécessaire que nous nous trompions aussi dans leur mouvement.

Mais afin de ne rien dire, que de net et de distinct, il faut d'abord ôter l'équivoque du mot de mouvement; car ce terme signifie ordinairement deux choses : la première est une certaine force, qu'on imagine dans le corps mû, qui est la cause de son mouvement; la seconde, est le transport continuel d'un corps qui s'éloigne ou qui s'approche d'un autre que l'on considère comme en repos.

Quand on dit, par exemple, qu'une boule a communiqué de son mouvement à une autre, le mot de mouvement se prend dans la première signification; mais si on dit simplement, qu'on voit une boule dans un grand mouvement, il se prend dans la seconde. En un mot ce terme, *mouvement*, signifie la cause et l'effet tout ensemble, qui sont cependant deux choses toutes différentes.

On est, ce semble, dans des erreurs très grossières, et même très dangereuses touchant la force, qui donne le mouvement et qui transporte les corps. Ces beaux termes de *nature*, et de qualités *impresses*, ne semblent être propres qu'à mettre à couvert l'ignorance des faux savants, et l'impiété des libertins, comme il serait facile de le prouver. Mais ce n'est pas ici le lieu de parler de cette force qui meut les corps, elle n'est rien de visible, et je ne parle ici que des erreurs de nos yeux. Je remets à le faire, quand il sera temps.

Le mouvement pris dans le second sens, et pour ce transport

d'un corps qui s'éloigne d'un autre, est quelque chose de visible, et le sujet de ce chapitre[1].

I. J'ai, ce me semble, démontré dans le sixième chapitre, que notre vue ne nous faisait pas connaître la grandeur des corps en eux-mêmes, mais seulement le rapport qu'ils ont les uns avec les autres. D'où je conclus, que nous ne pouvons aussi connaître la grandeur véritable ou absolue de leurs mouvements, c'est-à-dire, de leur vitesse et de leur lenteur, mais seulement le rapport que ces mouvements ont les uns avec les autres, et principalement avec celui qui arrive ordinairement à notre corps ; ce que je prouve ainsi :

Il est constant que nous ne saurions juger de la grandeur d'un mouvement d'un corps, que par la longueur de l'espace que ce même corps a parcouru. Ainsi, puisque nos yeux ne nous font point voir la véritable longueur de l'espace parcouru, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas nous faire connaître la véritable grandeur du mouvement.

Cette preuve n'est qu'une suite de ce que j'ai dit de l'étendue, et elle n'a sa force que parce qu'elle est une suite nécessaire de ce que j'en ai démontré. En voici une qui ne suppose rien. Je dis donc, que quand même nous pourrions connaître clairement la véritable grandeur de l'espace parcouru, il ne s'ensuivrait pas que nous pussions de même connaître celle du mouvement.

La grandeur ou la vitesse du mouvement renferme deux choses. La première est le transport d'un corps d'un lieu à un autre, comme de Paris à Saint-Germain ; la seconde est le temps qu'il a fallu pour ce transport. Or, il ne suffit pas de savoir exactement, combien il y a d'espace entre Paris et Saint-Germain, pour savoir si un homme y est allé d'un mouvement vite ou d'un mouvement lent ; il faut, outre cela, savoir combien il a employé de temps pour en faire le chemin. J'accorde donc que l'on sache au vrai la longueur de ce chemin ; mais je nie absolument qu'on puisse connaître exactement par la vue, ni même de quelqu'autre manière que ce soit, le temps qu'on a mis à le faire, et la véritable grandeur de la durée.

[1] V. le chapitre troisième de la deuxième partie du sixième livre. (Note de Malebranche.)

II. Cela paraît assez, de ce qu'en de certains temps une seule heure nous paraît aussi longue que quatre, et au contraire en d'autres temps quatre heures s'écoulent insensiblement. Quand, par exemple, on est comblé de joie, les heures ne durent qu'un moment, parce qu'alors le temps passe sans qu'on y pense. Mais quand on est abattu de tristesse, ou que l'on souffre quelque douleur, les jours durent beaucoup plus longtemps. La raison de ceci est, qu'alors l'esprit s'ennuie de la durée, parce qu'elle lui est pénible. Comme il s'y applique davantage, il la reconnaît mieux; et ainsi il la trouve plus grande que durant la joie, ou quelque occupation agréable, qui le fait sortir comme hors de lui pour s'attacher à l'objet de sa joie ou de son occupation. Car de même qu'une personne trouve un tableau d'autant plus grand, qu'il s'arrête à considérer avec plus d'attention les moindres choses qui y sont représentées, ou de même qu'on trouve la tête d'une mouche fort grande, quand on en distingue toutes les parties avec un microscope, ainsi l'esprit trouve sa durée d'autant plus grande, qu'il la considère avec plus d'attention, et qu'il en sent toutes les parties.

De sorte que je ne doute point, que Dieu ne puisse appliquer de telle sorte notre esprit aux parties de la durée, en nous faisant avoir un très grand nombre de sensations dans très peu de temps, qu'une seule heure nous paraisse plusieurs siècles. Car enfin il n'y a point d'instant dans la durée, comme il n'y a point d'atomes dans les corps; et de même que la plus petite partie de la matière se peut diviser à l'infini, on peut aussi donner des parties de durée plus petites et plus petites à l'infini, comme il est facile de le démontrer. Si donc l'esprit était attentif à ces petites parties de sa durée par des sensations, qui laissassent quelques traces dans le cerveau, desquelles il se pût ressouvenir, il la trouverait sans doute beaucoup plus longue qu'elle ne lui paraît.

Mais enfin l'usage des montres prouve assez qu'on ne connaît point exactement la durée; et cela me suffit. Car puisque l'on ne peut connaître la grandeur du mouvement en lui-même, qu'on ne connaisse auparavant celle de la durée, comme nous l'avons montré, il s'ensuit que si l'on ne peut exactement connaître la grandeur absolue de la durée, on ne peut aussi connaître exactement la grandeur absolue du mouvement.

Mais parce que l'on peut connaître quelques rapports des durées, ou des temps les uns avec les autres, on peut aussi connaître quelques rapports des mouvements les uns avec les autres. Car de même qu'on peut savoir que l'année du soleil est plus longue que celle de la lune, on peut aussi savoir, qu'un boulet de canon a plus de mouvement qu'une tortue. De sorte que, si nos yeux ne nous font point voir la grandeur absolue du mouvement, ils ne laissent pas de nous aider à en connaître à peu près la grandeur relative, c'est-à-dire, le rapport qu'un mouvement a avec un autre; et c'est cela seul qu'il est nécessaire de savoir pour la conservation de notre corps.

III. Il y a bien des rencontres, dans lesquelles on reconnaît clairement que notre vue nous trompe touchant le mouvement des corps. Il arrive même assez souvent, que les choses qui nous paraissent se mouvoir, ne sont point mues, et qu'au contraire, celles qui nous paraissent comme en repos, ne laissent pas d'être en mouvement. Lors, par exemple, qu'on est assis sur le bord d'un vaisseau qui va fort vite et d'un mouvement fort égal, on voit que les terres et les villes s'éloignent ; elles paraissent en mouvement, et le vaisseau paraît en repos.

De même, si un homme était placé sur la planète de Mars, il jugerait à la vue, que le soleil, la terre et les autres planètes avec toutes les étoiles fixes, feraient leur circonvolution environ en 24 ou 25 heures, qui est le temps que Mars emploie à faire son tour sur son axe. Cependant la terre, le soleil et les étoiles ne tournent point autour de cette planète, de sorte que cet homme verrait des choses en mouvement, qui sont en repos, et se croirait en repos, quoiqu'il fût en mouvement.

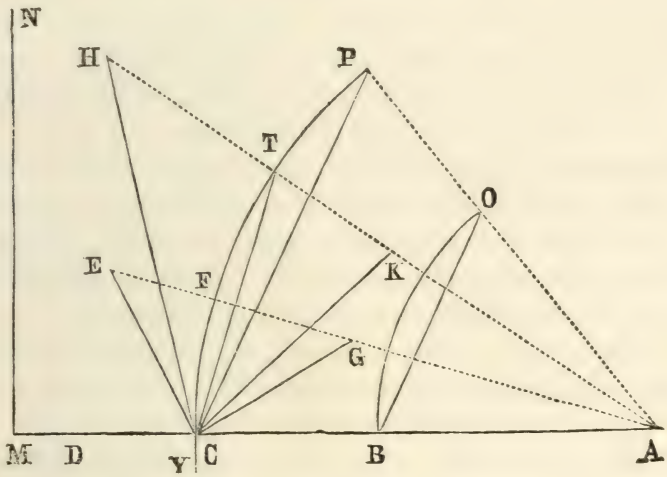
Je ne m'arrête point à expliquer d'où vient que celui qui serait sur le bord d'un vaisseau corrigerait facilement l'erreur de ses yeux, et que celui qui serait sur la planète de Mars, demeurerait obstinément attaché à son erreur. Il est trop facile d'en connaître la raison; et on la trouvera encore avec plus de facilité, si l'on fait réflexion sur ce qui arriverait à un homme dormant dans un vaisseau, qui se réveillerait en sursaut, et ne verrait à son réveil que le haut du mât de quelque autre vaisseau qui s'approcherait de lui. Car, supposé qu'il ne vît point de voiles enflées de vent, ni de matelots en besogne, et qu'il ne sentît point l'agitation et les secousses de son vaisseau ni

autre chose semblable, il demeurerait absolument dans le doute, sans savoir lequel des deux vaisseaux serait en mouvement ; ni ses yeux, ni même sa propre raison ne lui en pourraient rien découvrir.

CHAPITRE IX

Continuation du même sujet. — I. Preuve générale des erreurs de notre vue touchant le mouvement. — II. Qu'il est nécessaire de connaître la distance des objets, pour juger de la grandeur de leur mouvement. — III. Examen des moyens pour reconnaître les distances.

I. Voici une preuve générale de toutes les erreurs, dans lesquelles notre vue nous fait tomber touchant le mouvement.



A, soit l'œil du spectateur; C, l'objet que je suppose assez éloigné d'A. Je dis que quoique l'objet demeure immobile en C, on peut le croire s'éloigner jusqu'à D, ou s'approcher jusqu'à B ; que quoique l'objet s'éloigne vers D, on peut le croire immobile en C, et même s'approcher vers B ; et au contraire, quoiqu'il s'approche vers B, on peut le croire immobile en C, et même s'éloigner vers D ; que quoique l'objet se soit avancé depuis C jusqu'en E, ou en H, ou jusqu'en G, ou en K, on peut croire qu'il ne s'est mû que depuis C jusqu'à F, ou T ; et au contraire, que bien que l'objet se soit mû depuis C jus-

qu'à F, ou T, on peut croire qu'il s'est mû jusqu'à E, ou H, ou bien jusqu'à G, ou K ; que si l'objet se meut par une ligne également distante du spectateur, c'est-à-dire, par une circonférence dont le spectateur soit le centre, encore que cet objet se meuve de C en P, on peut croire qu'il ne se meut que de B en O, et au contraire, bien qu'il ne se meuve que de B en O, on le peut croire se mouvoir de C en P.

Si par delà l'objet C, il se trouve un autre objet M, que l'on croie immobile, et qui cependant se meuve vers N ; quoique l'objet C demeure immobile, ou se meuve beaucoup plus lentement vers F, que M vers N, il paraîtra se mouvoir vers Y, et au contraire, si etc.

II. Il est évident, que la preuve de toutes ces propositions, hormis de la dernière, où il n'y a point de difficulté, ne dépend que d'une chose, qui est que nous ne pouvons d'ordinaire juger avec assurance de la distance des objets. Car s'il est vrai que nous n'en saurions juger avec certitude, il s'ensuit que nous ne pouvons savoir si C s'est avancé vers D, ou s'il s'est approché vers B, et ainsi des autres propositions.

Or pour voir si les jugements que nous formons de la distance des objets sont assurés, il n'y a qu'à examiner les moyens dont nous nous servons pour en juger ; et si ces moyens sont incertains, il ne se peut pas faire que les jugements soient infaillibles. Il y en a plusieurs, et il les faut expliquer.

III. Le premier, le plus universel, et quelquefois le plus sûr moyen que nous avons pour juger de la distance des objets peu éloignés, est l'angle que font les rayons de nos yeux, duquel l'objet en est le sommet, c'est-à-dire, duquel l'objet est le point où ces rayons se rencontrent. Lorsque cet angle est fort grand, nous voyons l'objet fort proche ; et au contraire quand il est fort petit, nous le voyons fort éloigné. Et le changement qui arrive dans la situation de nos yeux selon les changements de cet angle, est le moyen dont notre âme se sert pour juger de l'éloignement ou de la proximité des objets. Car de même qu'un aveugle, qui aurait dans sa main deux bâtons droits, desquels il ne saurait pas la longueur, pourrait par une espèce de géométrie naturelle, juger à peu près de la distance de quelque corps en le touchant du bout de ces deux bâtons, à cause de la disposition et de l'éloignement où ses mains se

trouveraient. Ainsi on peut [1] dire que l'âme juge de la distance d'un objet par la disposition de ses yeux, qui n'est pas la même, quand l'angle par lequel elle le voit est grand, que quand il est petit ; c'est-à-dire, quand l'objet est proche, que quand il est éloigné.

On se persuadera facilement de ce que je dis, si l'on prend la peine de faire cette expérience, qui est fort facile. Que l'on suspende au bout d'un filet une bague, dont l'ouverture ne nous regarde pas, ou bien qu'on enfonce un bâton dans terre, et qu'on en prenne un autre à la main, qui soit courbé par le bout ; que l'on se retire à trois ou quatre pas de la bague ou du bâton : que l'on ferme un œil d'une main, et que de l'autre on tâche d'enfiler la bague, ou de toucher de travers, et à la hauteur environ de ses yeux, le bâton avec celui que l'on tient à la main ; et on sera surpris de ne pouvoir peut-être faire en cent fois, ce que l'on croyait très facile. Si l'on quitte même le bâton, et qu'on veuille encore enfiler de travers la bague avec quelqu'un de ses doigts, on y trouvera quelque difficulté, quoique l'on en soit bien plus proche.

Mais il faut bien remarquer, que j'ai dit, qu'on tâchât d'enfiler la bague, ou de toucher le bâton de travers, et non point par une ligne droite de notre œil à la bague ; car lors il n'y aurait aucune difficulté ; et même il serait encore plus facile d'en venir à bout avec un œil fermé, que les deux yeux ouverts, parce que cela nous règlerait.

Or l'on peut dire que la difficulté qu'on trouve à enfiler une bague de travers, n'ayant qu'un œil ouvert, vient de ce que l'autre étant fermé, l'angle dont je viens de parler n'est point connu. Car il ne suffit pas pour reconnaître la grandeur d'un angle, de savoir celle de la base, et celle d'un angle que fait un de ses côtés sur cette base ce qui est connu par l'expérience précédente. Mais il est encore nécessaire de connaître l'autre angle, que fait l'autre côté sur la base, ou la longueur d'un des côtés ; ce qui ne se peut exactement savoir qu'en ouvrant l'autre œil. Ainsi

[1] L'âme ne fait point tous les jugements que je lui attribue : ces jugements naturels ne sont que des sensations et je ne parle ainsi qu'afin d'être plus court et parler comme les autres. (Note de Malebranche.)

Voyez l'article 4 du chapitre 7.

l'âme ne se peut servir de sa géométrie naturelle, pour juger de la distance de la bague.

La disposition des yeux qui accompagne l'angle formé des rayons visuels qui se coupent et se rencontrent dans l'objet, est donc un des meilleurs et des plus universels moyens, dont l'âme se serve pour juger de la distance des choses. Si donc cet angle ne change point sensiblement, quand l'objet est un peu éloigné, soit qu'il s'approche ou qu'il se recule de nous, il s'ensuivra que ce moyen sera faux, et que l'âme ne s'en pourra servir pour juger de la distance de cet objet.

Or il est très facile de reconnaître que cet angle change notablement, quand un objet qui est à un pied de notre vue, est transporté à quatre ; mais s'il est seulement transporté de quatre à huit, le changement est beaucoup moins sensible ; si de huit à douze, encore moins ; si de mille à cent mille, presque plus ; enfin ce changement ne sera plus sensible, quand même on le porterait jusque dans les espaces imaginaires. De sorte que s'il y a un espace assez considérable entre A et C, l'âme ne pourra point par ce moyen connaître si l'objet est proche de B ou de D.

C'est pour cette raison que nous voyons le soleil et la lune, comme s'ils étaient enveloppés dans les nues, quoiqu'ils en soient étrangement éloignés ; que nous croyons naturellement que tous les astres sont dans une égale distance, et que les comètes sont stables, et presque sans aucun mouvement sur la fin de leur cours. Nous nous imaginons même que les comètes se dissipent entièrement au bout de quelques mois, à cause qu'elles s'éloignent de nous par une ligne presque droite, ou directe à nos yeux ; et qu'elles vont ainsi se perdre dans ces grands espaces, d'où elles ne retournent qu'après plusieurs années, ou même après plusieurs siècles : car il y a bien de l'apparence qu'elles ne se dissipent pas dès qu'on cesse de les voir.

Pour expliquer le second moyen dont l'âme se sert pour juger de la distance des objets, il faut savoir qu'il est absolument nécessaire que la figure de l'œil soit différente, selon la différente distance des objets que nous voyons ; car lorsqu'un homme voit un objet proche, il est nécessaire que les yeux soient plus longs, ou que le cristallin soit plus éloigné de la rétine, que si

l'objet était loin; parce qu'afin que les rayons de cet objet se rassemblent sur le nerf optique, ce qui est nécessaire, afin qu'on le voie distinctement, principalement lorsque l'objet est peu éclairé, il faut que la distance d'entre ce nerf et le cristallin soit plus grande.

Il est vrai que si le cristallin devenait plus convexe, quand l'objet est proche, cela ferait le même effet que si l'œil s'allongeait ; mais il n'est pas croyable que le cristallin puisse facilement changer de convexité; et l'on a d'un autre côté une preuve assez vraisemblable que l'œil s'allonge ; car l'anatomie apprend qu'il y a des muscles qui environnent l'œil par le milieu, et l'on sent l'effort de ses muscles qui le pressent et qui l'allongent apparemment, quand on veut voir quelque chose de fort près.

Mais il n'est pas nécessaire de savoir ici, de quelle manière cela se fait, il suffit qu'il arrive du changement dans l'œil, soit parce que les muscles qui l'environnent, le pressent; soit parce que les petits nerfs, qui répondent aux ligaments *ciliaires*, lesquels tiennent le cristallin suspendu entre les autres humeurs de l'œil, se lâchent pour augmenter la convexité du cristallin, ou se raidissent pour la diminuer; soit enfin parce que la prunelle se dilate ou se resserre, car il y a bien des gens dont les yeux ne reçoivent point d'autre changement.

Car enfin, le changement qui arrive, quel qu'il soit, n'est que pour faire que les rayons des objets se rassemblent tout juste sur le nerf optique. Or, il est constant que quand l'objet est à cinq cents pas, ou à dix mille lieues, on le regarde avec la même disposition des yeux, sans qu'il y ait aucun changement sensible dans les muscles qui environnent l'œil, ni dans les nerfs qui répondent aux ligaments *ciliaires* du cristallin, ni enfin dans l'ouverture de la prunelle, et les rayons des objets se rassemblent fort exactement sur la rétine ou nerf optique. Ainsi l'âme jugerait que des objets éloignés de dix mille ou de cent mille lieues, ne sont qu'à cinq ou six cents pas, si elle ne jugeait de leur éloignement que par la disposition des yeux dont je viens de parler.

Cependant il est certain que ce moyen pourrait servir à l'âme, quand l'objet est proche. Si, par exemple, un objet n'est qu'à un demi pied de nous, nous pouvons distinguer assez bien sa dis-

tance par la disposition des muscles qui pressent nos yeux, afin de les faire un peu plus longs; et même cette disposition est pénible. Si cet objet est à deux pieds, nous le distinguons encore, parce que la disposition de nos muscles est quelque peu sensible, quoiqu'elle ne soit plus pénible. Mais si l'on éloigne encore l'objet de quelques pieds, cette disposition de nos muscles devient si peu sensible, qu'elle nous est tout à fait inutile pour juger de la distance de l'objet.

Voilà donc déjà deux moyens dont on peut dire que l'âme se sert pour juger de la distance de l'objet, qui sont fort inutiles, quand cet objet est éloigné de cinq à six cents pas, et qui même ne sont point assurés, quoique l'objet soit plus proche.

Le troisième moyen consiste dans la grandeur de l'image qui se peint au fond de l'œil, et qui représente les objets que nous voyons. On avoue que cette image diminue à proportion que l'objet s'éloigne; mais cette diminution est d'autant moins sensible, que l'objet qui change de distance est plus éloigné. Car lorsqu'un objet est dans une distance raisonnable, comme de cinq à six cents pas, plus ou moins à proportion de sa grandeur, il arrive des changements fort considérables dans son éloignement, sans qu'il arrive de changement sensible dans l'image qui le représente, comme il est facile de le démontrer. Ainsi ce troisième moyen a le même défaut que les deux autres dont nous venons de parler.

Il y a de plus à remarquer, que l'âme ne juge pas ces objets-là les plus éloignés, dont l'image peinte sur la rétine est plus petite. Quand je vois, par exemple, un homme et un arbre à cent pas, ou bien plusieurs étoiles dans le ciel, je ne juge pas que l'homme soit plus éloigné que l'arbre, et les petites étoiles plus éloignées que les plus grandes, quoique les images de l'homme et des petites étoiles, qui sont peintes sur la rétine, soient plus petites que celles de l'arbre et des plus grandes étoiles. Il faut encore savoir par l'expérience du sentiment, la grandeur de l'objet, pour pouvoir juger à peu près de son éloignement : et parce que je sais, ou que j'ai vu plusieurs fois qu'une maison est plus grande qu'un homme [1], quoique l'image d'une maison soit

[1] Voyez les éclaircissements sur ce chapitre dans la réponse à M. Régis, in-12, 1693 ou à la suite du second volume. (Note de Malebranche.) La réponse à Régis est à la suite de cette édition.

plus grande que celle d'un homme, je ne la juge pas néanmoins, ou je ne la vois pas plus proche. Il en est de même des étoiles.

Nos yeux nous les représentent toutes dans une même distance, quoiqu'il soit très raisonnable d'en croire quelques-unes beaucoup plus éloignées de nous que les autres. Ainsi il y a une infinité d'objets dont nous ne pouvons point savoir la distance, puisqu'il y en a une infinité dont nous ne connaissons point la grandeur.

Nous jugeons encore de l'éloignement de l'objet, par la force avec laquelle il agit sur nos yeux, parce qu'un objet éloigné agit bien plus faiblement qu'un autre, et par la distinction et la netteté de l'image qui se forme dans l'œil, parce que quand l'objet est éloigné, il faut que le trou de l'œil s'ouvre davantage, et par conséquent [1] que les rayons se rassemblent un peu confusément. C'est pour cela que les objets peu éclairés, ou que nous voyons confusément, nous paraissent un peu plus éloignés qu'ils ne sont ; et au contraire que les corps lumineux, et que nous voyons distinctement, nous paraissent plus proches. Il est assez clair que ces derniers moyens ne sont pas assurés pour juger avec quelque certitude de la distance des objets, et on ne veut point s'y arrêter, pour venir enfin au dernier de tous, qui est celui qui aide le plus l'imagination, et qui porte plus facilement l'âme à juger que les objets sont fort éloignés.

Le sixième donc et le principal moyen consiste, en ce que l'œil ne rapporte point à l'âme un seul objet séparé des autres, mais qu'il lui fait voir aussi tous ceux qui se trouvent entre nous et l'objet principal que nous considérons.

Quand, par exemple, nous regardons un clocher assez éloigné, nous voyons d'ordinaire dans le même temps plusieurs terres et plusieurs maisons entre nous et lui ; et parce que nous jugeons de l'éloignement de ces terres et de ces maisons, et que cependant nous voyons que le clocher est au delà, nous jugeons aussi qu'il est bien plus éloigné, et même plus gros et plus grand, que si nous le voyions tout seul. Cependant, l'image qui s'en trace au fond de l'œil est toujours d'une égale grandeur, soit qu'il y ait des terres et des maisons entre nous et

[1] Éclaircissements, nº 1.

lui, soit qu'il n'y en ait point, pourvu que nous le voyions d'un lieu également distant, comme on le suppose. Ainsi nous jugeons de la grandeur des objets par l'éloignement où nous les croyons; et les corps que nous voyons entre nous et les objets aident beaucoup notre imagination à juger de leur éloignement : de même que nous jugeons de la grandeur de notre durée, ou du temps qui s'est passé depuis que nous avons fait quelque action, par le souvenir confus des choses que nous avons faites, ou des pensées que nous avons eues successivement depuis cette action. Car ce sont toutes ces pensées et toutes ces actions qui se sont succédé les unes aux autres, qui aident notre esprit à juger de la longueur de quelque temps ou de quelque partie de notre durée, ou plutôt, le souvenir confus de toutes ces pensées successives est la même chose, que le jugement de notre durée, comme la vue confuse des terres, qui sont entre nous et le clocher, est la même chose que le jugement naturel de l'éloignement du clocher, car ces jugements ne sont que des sensations composées.

De là il est facile de reconnaître la véritable raison, pourquoi la lune [1] nous paraît plus grande lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort haute sur l'horizon. Car lorsqu'elle se lève, elle nous paraît éloignée de plusieurs lieues, et même au delà de l'horizon sensible, ou des terres qui terminent notre vue ; au lieu que nous ne la jugeons qu'environ à une demi-lieue de nous, ou sept ou huit fois plus élevée que nos maisons, lorsqu'elle est montée sur notre horizon. Ainsi nous la jugeons beaucoup plus grande quand elle est proche de l'horizon, que lorsqu'elle en est fort éloignée, parce que nous la jugeons beaucoup plus éloignée de nous lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort haute sur notre horizon.

Il est vrai qu'un très grand nombre de philosophes attribuent ce que nous venons de dire, aux vapeurs qui s'élèvent de la terre. Ils prétendent que les vapeurs rompant les rayons des objets, ils les font paraître plus grands. Mais il est certain qu'ils se trompent, car les réfractions n'augmentent que leur élévation sur l'horizon, et elles diminuent au contraire quelque

[1] Voyez les éclaircissements sur ce chapitre dans la réponse à M. Régis. (Note de Malebranche.)

peu l'angle visuel sous lequel ils sont vus. Elles n'empêchent pas que l'image qui se trace au fond de nos yeux, lorsque nous voyons la lune qui se lève, ne soit plus petite que celle qui s'y forme, lorsqu'il y a longtemps qu'elle est levée.

Les astronomes, qui mesurent les diamètres des planètes, remarquent que celui de la lune s'agrandit, à proportion qu'elle s'éloigne de l'horizon, et par conséquent à proportion qu'elle nous paraît plus petite ; ainsi, le diamètre de l'image que nous en avons dans le fond de nos yeux est plus petit, lorsque nous la voyons plus grande. En effet, lorsque la lune se lève, elle est plus éloignée de nous du demi-diamètre de la terre, que lorsqu'elle est perpendiculairement sur notre tête ; et c'est là la raison pour laquelle son diamètre s'agrandit lorsqu'elle monte sur l'horizon, parce qu'alors elle s'approche de nous.

Ce qui fait donc que nous la voyons plus grande lorsqu'elle se lève, n'est point la réfraction que souffrent ses rayons dans les vapeurs qui sortent de la terre, puisque l'image qui est formée de ces rayons est alors plus petite ; mais c'est le jugement naturel qui se forme en nous de son éloignement, à cause qu'elle nous paraît au delà des terres que nous voyons fort éloignées de nous, comme l'on a expliqué auparavant ; et on s'étonne que des philosophes tiennent que la raison de cette apparence et de cette tromperie de nos sens soit plus difficile à trouver que les plus grandes *équations* d'algèbre [1].

Ce moyen que nous avons pour juger de l'éloignement de quelque objet, par la connaissance de la distance des choses qui sont entre nous et lui, nous est souvent assez utile, quand les autres moyens dont j'ai parlé ne nous peuvent de rien servir ; car nous pouvons juger, par ce dernier moyen, que de certains objets sont éloignés de nous de plusieurs lieues, ce que nous ne pouvons pas faire par les autres. Cependant si on l'examine, on y trouvera plusieurs défauts.

Car premièrement, ce moyen ne nous sert que pour les objets qui sont sur la terre, puisqu'on n'en peut faire usage que très rarement, et même fort inutilement pour ceux qui sont dans l'air ou dans les cieux. Secondement, on ne s'en peut servir sur la terre, que pour des choses éloignées de peu de lieues.

[1] Il fait allusion à Régis.

En troisième lieu, il faut être assuré, qu'il ne se trouve entre nous et l'objet ni vallées, ni montagnes, ni autre chose semblable, qui nous empêche de nous servir de ce moyen. Enfin, je crois qu'il n'y a personne qui n'ait fait assez d'expériences sur ce sujet pour être persuadé, qu'il est extrêmement difficile de juger avec quelque certitude de l'éloignement des objets, par la vue sensible des choses qui se trouvent entre eux et nous ; et on ne s'y est peut-être que trop arrêté.

Voilà tous les moyens que nous avons pour juger de la distance des objets, on y a fait remarquer des défauts considérables ; et on doit en conclure que les jugements qui sont appuyés sur des moyens si peu sûrs, doivent être aussi très incertains.

Il est facile de là, de faire voir la vérité des propositions que j'ai avancées. On a supposé l'objet C, assez éloigné d'A [1] dont il peut en plusieurs rencontres s'avancer vers D, ou s'approcher vers B, sans qu'on le reconnaisse, puisqu'on n'a pas de moyen assuré pour juger de sa distance. Il peut même reculer vers D, lorsqu'on le croira s'approcher vers B, parce que l'image de l'objet s'augmente et s'agrandit quelquefois sur le nerf optique, soit à cause que la matière transparente qui est entre l'objet et l'œil peut faire une plus grande réfraction en un temps qu'en un autre, soit parce qu'il arrive quelquefois de petits tremblements à ce nerf, soit enfin parce que l'impression que fait l'union peu exacte des rayons sur ce même nerf, se répand et se communique aux parties, qui n'en devraient point être agitées, ce qui peut venir de plusieurs causes différentes. Ainsi l'image des mêmes objets se trouvant plus grande dans ces occasions, elle donne sujet à l'âme de croire que l'objet s'approche. Il en faut dire autant des autres propositions.

Avant que de finir ce chapitre, il faut remarquer, qu'il nous importe beaucoup pour la conservation de notre vie, de connaître mieux le mouvement, ou le repos des corps, à proportion qu'ils sont plus proches de nous, et qu'il nous est assez inutile de savoir avec exactitude la vérité de ces choses, quand elles se passent dans des lieux fort éloignés. Car cela montre évidemment, que ce j'ai avancé généralement de tous les sens,

[1] Voir la figure de la page 73.

qu'ils ne nous font connaître les choses que par rapport à la conservation de notre corps, et non pas selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, se trouve exactement vrai en cette rencontre, puisque nous connaissons mieux le mouvement, ou le repos des objets, à proportion qu'ils s'approchent de nous, et que nous n'en saurions juger par les sens, quand ils sont si éloignés qu'il semble qu'ils n'aient plus ou presque plus de rapport à nos corps; comme quand ils sont à cinq ou six cents pas de nous, s'ils sont d'une grandeur médiocre, ou même plus près que cela, s'ils sont plus petits, ou enfin plus loin de quelque chose, s'ils sont plus grands [1].

Je crois devoir encore avertir que ce n'est point notre âme qui forme les jugements de la distance, grandeur, etc. des objets sur les moyens que je viens d'expliquer, mais que c'est Dieu en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. C'est pour cela que j'ai appelé *naturels* ces sortes de jugements pour marquer qu'ils se font en nous, sans nous, et même malgré nous. Mais comme Dieu les fait en nous et pour nous, tels que nous pourrions les former nous-mêmes, si nous savions divinement l'optique et la géométrie, tout ce qui se passe actuellement dans nos yeux et dans notre cerveau, et que notre âme pût agir en elle-même, et se donner ses sensations, j'attribue à l'âme de faire des jugements et des raisonnements, et de causer ensuite dans elle-même des sensations, qui ne peuvent être que l'effet d'une intelligence et d'une puissance infinie. Dès que nos yeux sont ouverts, Dieu seul peut donc nous instruire en un instant de la grandeur de la figure du mouvement, et des couleurs des objets qui nous environnent. Mais comme il ne le fait qu'en conséquence des impressions que ces objets font sur notre corps, il faut tirer de la variété connue de ces impressions, la raison de la variété de nos sensations, ainsi que j'ai tâché de faire, en supposant que l'âme eût des connaissances et une puissance que tout le monde sait bien qu'elle n'a pas, et que j'ai suffisamment marqué qu'elle n'avait pas, en nommant *naturels* les jugements dont dépendent nos sensations.

[1] Toute la suite du chapitre, depuis la fin de ce paragraphe, a été ajoutée dans l'édition de 1712. Malebranche ne veut pas qu'on puisse supposer qu'il attribue à l'âme, et non à Dieu, les jugements naturels dont il vient de parler.

Au reste si l'on fait quelque réflexion sur ce qui se passe en nous, sans nous, lorsque nous ouvrons les yeux au milieu d'une campagne, on reconnaîtra visiblement qu'il faut que Dieu agisse en nous sans cesse. Je dis Dieu et non pas la nature; car ce terme vague de *nature* si fort en usage n'est pas plus propre à exprimer distinctement ce qu'on pense que l'*endéléchie* d'Aristote [1]. On reconnaîtra, dis-je, que Dieu agit toujours en conséquence des mêmes lois, toujours selon les règles de la géométrie et de l'optique, toujours dépendamment de la connaissance de ce qui se passe dans nos yeux comparé avec la situation et le mouvement de notre corps, toujours en conséquence d'une infinité de raisonnements qui tendent à la conservation de notre vie; raisonnements instantanés, et qui varient à chaque mouvement de nos yeux ; quand je dis raisonnements, je parle humainement, car ils sont tous formés par un acte éternel. En un mot dans ce seul effet un peu médité, on sentira la main du Tout-Puissant, et les profondeurs impénétrables de sa sagesse dans la providence.

CHAPITRE X

Des erreurs touchant les quantités sensibles. — I. Distinction de l'âme et du corps. — II. Explication des organes des sens. — III. A quelle partie du corps l'âme est immédiatement unie. — IV. Ce que les objets font sur les corps. — V. Ce qu'ils produisent dans l'âme, et les raisons pour lesquelles l'âme n'aperçoit point les mouvements des fibres du corps. — VI. Quatre choses que l'on confond dans chaque sensation.

Nous avons vu dans les chapitres précédents, que les jugements que nous formons sur le rapport de nos yeux touchant l'étendue, la figure, et le mouvement, ne sont jamais exactement vrais. Cependant il faut tomber d'accord, qu'ils ne sont pas entièrement faux : ils renferment au moins cette vérité, qu'il y a hors de nous de l'étendue, des figures, et des mouvements, quels qu'ils soient.

Il est vrai, que nous voyons souvent des choses qui ne sont point, et qui ne furent jamais, et que nous ne devons pas con-

[1] C'est l'entéléchie qu'aurait dû dire Malebranche, mais il a pris sans doute le mot d'*endelecheia* dans le 1er livre des Tusculanes de Cicéron qui le traduit par *continuata motio* et *perennis*, ce qui n'est pas le véritable sens d'Aristote.

clure qu'une chose soit hors de nous de cela seul que nous la voyons hors de nous. Il n'y a point de liaison nécessaire entre la présence d'une idée à l'esprit d'un homme, et l'existence de la chose que cette idée représente; et ce qui arrive à ceux qui dorment, ou qui sont en délire, le prouve suffisamment. Mais cependant on peut assurer qu'il y a ordinairement hors de nous de l'étendue, des figures, et des mouvements, lorsque nous en voyons. Ces choses ne sont point seulement imaginaires, elles sont réelles, et nous ne nous trompons point de croire, qu'elles ont une existence réelle, et indépendante de notre esprit [1], quoiqu'il soit très difficile de le prouver démonstrativement.

Il est donc constant que les jugements que nous faisons touchant l'étendue, les figures, et les mouvements des corps, renferment quelque vérité : mais il n'en est pas de même de ceux que nous faisons touchant la lumière, les couleurs, les saveurs, les odeurs, et toutes les autres qualités sensibles; car la vérité ne s'y rencontre jamais, comme nous l'allons faire voir dans le reste de ce premier livre.

On ne sépare point ici la lumière d'avec les couleurs, parce qu'on ne les croit pas fort différentes, et qu'on ne les peut expliquer séparément. L'on sera même obligé de parler des autres qualités sensibles en général, en même temps que l'on traitera de ces deux-ci, parce qu'elles s'expliqueront par les mêmes principes. Il faut apporter beaucoup d'attention aux choses qui suivent, car elles sont de la dernière conséquence, et bien différentes pour leur utilité de celles qui ont précédé.

I. Je suppose d'abord qu'on sache bien distinguer l'âme du corps par les attributs positifs et par les propriétés qui conviennent à ces deux substances. Le corps n'est que l'étendue en longueur, largeur et profondeur, et toutes ces propriétés ne consistent [2] que dans le repos et le mouvement, et dans une infinité de figures différentes. Car il est clair que l'idée de l'étendue représente une substance, puisqu'on peut penser à l'étendue sans penser à autre chose; et cette idée ne peut représenter que des rapports de distance, ou successifs

[1] Voyez les *Éclaircissements sur le* 1er *livre.*
[2] *Entretiens sur la métaphysique*, 1er entretien, nos 1 et 2.

ou permanents, c'est-à-dire des mouvements et des figures [1]; car on ne peut voir dans l'étendue que ce qu'elle renferme. Qu'on suppose de l'étendue divisée en telles parties qu'on voudra imaginer, en repos ou en mouvement les unes auprès des autres, on concevra clairement les rapports qui seront entre ces parties; mais on ne concevra jamais que ces rapports soient de la joie, du plaisir, de la douleur, de la chaleur, de la saveur, de la couleur, ni aucune des autres qualités sensibles, quoiqu'on sente ces qualités lorsqu'il arrive à notre corps quelque changement. Je sens, par exemple, de la douleur lorsqu'une épine me pique le doigt; mais le trou qu'elle y fait n'est pas la douleur. Le trou est dans le doigt ; on le conçoit clairement, et la douleur dans l'âme, car elle la sent vivement, elle en est modifiée fort désagréablement. Il ne faut donc attribuer aux corps que les propriétés que je viens de dire. L'âme au contraire, c'est moi qui pense, qui sent, qui veut ; c'est la substance où se trouvent toutes les modifications dont j'ai sentiment intérieur, et qui ne peuvent subsister que dans l'âme qui les sent. Ainsi il ne faut attribuer à l'âme aucune propriété différente de ses diverses pensées. Je suppose donc que l'on sache bien distinguer l'âme du corps. Que si ce que je viens de dire ne suffit pas pour faire sentir la différence de ces deux substances, on peut lire et méditer quelques endroits de saint Augustin, comme le 10e chapitre du 10e livre de la *Trinité*, les 4e et 14e chapitres du livre de la *Quantité de l'âme*, ou les *Méditations* de M. Descartes, principalement ce qui regarde la distinction de l'âme et du corps, ou enfin le sixième discours du *discernement de l'âme et du corps* de M. de Cordemoy [2].

II. Je suppose aussi qu'on sache l'anatomie des organes des sens, et qu'ils sont composés de petits filets, qui ont leur origine dans le milieu du cerveau, qu'ils se répandent dans tous nos membres où il y a du sentiment, et qu'ils viennent enfin

[1] Développement ajouté dans l'édition de 1712 à partir de « car on ne peut voir dans l'étendue, etc. » jusqu'à « il ne faut donc attribuer aux corps, etc. »

[2] Magistrat, lecteur ordinaire du dauphin, zélé cartésien. Dans le cinquième discours sur l'union de l'âme et du corps, il nie à l'âme le pouvoir de mouvoir le corps. Avant Malebranche, il a fait de Dieu la seule cause efficiente qui intervient à propos de la volonté, qui n'est qu'une simple cause occasionnelle du mouvement du corps. La première édition en un volume in-12 est de 1666

aboutir sans aucune interruption jusqu'aux parties extérieures du corps, que pendant que l'on veille et qu'on est en santé, on ne peut en remuer un bout, que l'autre ne se remue en même temps, à cause qu'ils sont toujours un peu bandés, par les esprits animaux qu'ils contiennent, de même qu'il arrive à une corde bandée, de laquelle on ne peut remuer une partie, sans que l'autre soit ébranlée.

Il y a bien de l'apparence que les filets des nerfs sont creux comme de petits canaux, et exactement remplis d'esprits animaux, surtout lorsqu'on veille ; et que quand l'extrémité de ces filets est ébranlée, les esprits qui y sont contenus transmettent jusqu'au cerveau les mêmes vibrations qu'ils reçoivent de dehors. Mais que ce soit par les mêmes vibrations des esprits animaux, ou par les secousses des filets, continuées jusqu'au cerveau, que l'action des objets s'y communique, il n'est pas nécessaire maintenant de l'examiner. Il suffit de savoir qu'elle s'y communique de l'une ou de l'autre manière, ou de l'une et de l'autre conjointement [1].

Il faut aussi savoir, que ces filets peuvent être remués en deux manières, ou bien par le bout qui est hors du cerveau, ou par le bout qui est dans le cerveau. Si ces filets sont agités au dehors par l'action des objets, et que leur agitation ne se communique point jusqu'au cerveau, comme il arrive dans le sommeil, l'âme n'en reçoit pour lors aucune sensation nouvelle. Mais si ces petits filets sont remués dans le cerveau par le cours des esprits animaux, ou par quelque autre cause, l'âme aperçoit quelque chose, quoique les parties de ces filets qui sont hors du cerveau, et répandus dans toutes les parties de notre corps, soient dans un parfait repos, comme il arrive encore pendant qu'on dort.

III. Il est encore bon de remarquer ici en passant, que l'expérience apprend qu'il peut arriver, que nous sentions de la douleur dans des parties de notre corps qui nous ont été entièrement coupées ; parce que les filets du cerveau qui leur répondent, étant ébranlés de la même manière que si elles étaient effectivement blessées, l'âme sent dans ces parties imaginaires une douleur très réelle. Car toutes ces choses montrent

[1] Tout ce paragraphe a été ajouté à l'édition de 1712.

visiblement, que l'âme réside immédiatement dans la partie du cerveau à laquelle tous les organes des sens aboutissent. Quand je dis qu'elle y réside, je veux seulement dire qu'elle y sent tous les changements qui s'y passent par rapport aux objets qui les ont causés, ou qui ont accoutumé de les causer, et qu'elle n'aperçoit ce qui se passe au dehors de cette partie, que par l'entremise des fibres qui y aboutissent, ou si on le veut, par les diverses secousses des esprits contenus dans ces fibres; car je suis persuadé que l'âme ne peut *résider* immédiatement que dans les idées, qui seules peuvent la toucher et l'animer, la rendre heureuse ou malheureuse, comme je l'expliquerai ailleurs. Cela posé et bien conçu, il ne sera pas fort difficile de faire voir comment la sensation se fait, ce qu'il faut expliquer par quelque exemple.

IV. Lorsqu'on appuie la pointe d'une aiguille sur sa main, cette pointe remue et sépare les fibres de la chair. Ces fibres sont étendues depuis cet endroit jusqu'au cerveau ; et quand on veille, elles sont assez bandées pour ne pouvoir être ébranlées, que celles du cerveau ne le soient. Il s'ensuit donc que les extrémités de ces fibres, qui sont dans le cerveau, sont aussi remuées. Si le mouvement des fibres de la main est modéré, celui des fibres du cerveau le sera aussi , et si le mouvement est assez violent pour rompre quelque chose sur la main, il sera de même plus fort et plus violent dans le cerveau.

De même, si on approche sa main du feu, les petites parties du bois, qu'il pousse continuellement en fort grand nombre, et avec beaucoup de violence, comme la raison le démontre au défaut de la vue, viennent heurter contre ces fibres, et leur communiquent une partie de leur agitation. Si cette action est modérée, celle des extrémités des fibres du cerveau, qui répondent à la main, sera modérée ; et si ce mouvement est assez violent dans la main, pour en séparer quelques parties, comme il arrive quand on se brûle, le mouvement des fibres intérieures du cerveau sera à proportion plus fort et plus violent. Voilà ce qu'on peut concevoir qui arrive à notre corps, quand les objets nous frappent; il faut maintenant voir ce qui arrive à notre âme.

V. Elle réside principalement, s'il est permis de le dire ainsi, dans cette partie du cerveau, où tous les filets de nos nerfs

aboutissent ; elle y est pour entretenir, et pour conserver toutes les parties de notre corps, et par conséquent il faut qu'elle soit avertie de tous les changements qui y arrivent, et qu'elle puisse distinguer ceux qui sont conformes à la constitution de son corps, d'avec les autres; parce qu'il lui serait inutile de les reconnaître absolument, et sans ce rapport à son corps. Ainsi, quoique tous ces changements de nos fibres ne consistent, selon la vérité, que dans des mouvements qui ne diffèrent ordinairement que du plus et du moins, il est nécessaire que l'âme les regarde comme des changements essentiellement différents. Car encore qu'en eux-mêmes ils ne diffèrent que très peu, on les doit toutefois considérer comme essentiellement différents par rapport à la conservation du corps.

Le mouvement, par exemple, qui cause la douleur, ne diffère assez souvent que très peu de celui qui cause le chatouillement. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait de différence essentielle entre ces deux mouvements ; mais il est nécessaire qu'il y ait une différence essentielle entre le chatouillement et la douleur, que ces deux mouvements causent dans l'âme. Car l'ébranlement des fibres qui accompagne le chatouillement [1], témoigne à l'âme la bonne constitution de son corps, qu'il a assez de force pour résister à l'impression de l'objet, et qu'elle ne doit point appréhender qu'il en soit blessé ; mais le mouvement qui accompagne la douleur, étant quelque peu plus violent, il est capable de rompre quelque fibre du corps, et l'âme en doit être avertie par quelque sensation désagréable, afin qu'elle y prenne garde. Ainsi, quoique les mouvements qui se passent dans le corps ne diffèrent que du plus et du moins en eux-mêmes, si néanmoins on les considère par rapport à la conservation de notre vie, on peut dire qu'ils diffèrent essentiellement.

C'est pour cela que notre âme n'aperçoit point les ébranlements que les objets excitent dans les fibres de notre chair ; il lui serait assez inutile de les connaître ; et elle n'en tirerait pas assez de lumière pour juger si les choses qui nous envi-

[1] Ce raisonnement confus, ou ce jugement naturel qui applique au corps ce que l'âme sent, n'est qu'une sensation qu'on peut dire composée. Voyez ce que j'ai dit auparavant des jugements naturels, et le premier chapitre du troisième livre. (Note de Malebranche.)

ronnent, seraient capables de détruire ou d'entretenir l'économie de notre corps. Mais elle se sent touchée de sentiments qui diffèrent essentiellement, et qui marquant précisément les quantités des objets par rapport à son corps, lui font sentir promptement et vivement si ces objets sont capables de lui nuire.

Il faut de plus considérer, que si l'âme n'apercevait que ce qui se passe dans sa main, quand elle se brûle ; si elle n'y voyait que le mouvement et la séparation de quelques fibres, elle ne s'en mettrait guère en peine, et même elle pourrait quelquefois, par fantaisie et par caprice, y prendre quelque satisfaction, comme ces fantasques qui se divertissent à tout rompre dans leurs emportements et dans leurs débauches.

Ou bien de même qu'un prisonnier ne se mettrait guère en peine s'il voyait qu'on démolît les murailles qui l'enferment, et que même il s'en réjouirait dans l'espérance d'être bientôt délivré, ainsi si nous n'apercevions que la séparation des parties de notre corps, lorsque nous nous brûlons, ou que nous recevons quelques blessures, nous nous persuaderions bientôt que notre bonheur n'est pas d'être renfermé dans un corps, qui nous empêche de jouir des choses qui nous doivent rendre heureux ; et ainsi nous serions bien aises de le voir détruire.

Il s'ensuit de là, que c'est avec une grande sagesse, que l'auteur de l'union de notre âme avec notre corps a ordonné que nous sentions de la douleur, quand il arrive au corps un changement capable de lui nuire, comme quand une aiguille entre dans la chair, ou que le feu en sépare quelques parties, et que nous sentions du chatouillement, ou une chaleur agréable, quand ces mouvements sont modérés, sans apercevoir la vérité de ce qui se passe dans notre corps, ni les mouvements de ces fibres dont nous venons de parler.

Premièrement, parce qu'en sentant de la douleur et du plaisir, qui sont des choses qui diffèrent bien davantage que du plus ou du moins, nous distinguons avec plus de facilité les objets qui en sont l'occasion. Secondement, parce que cette voie de nous faire connaître, si nous devons nous unir aux corps qui nous environnent, ou nous en séparer, est la plus courte, et qu'elle occupe moins la capacité d'un esprit qui n'est fait que pour Dieu. Enfin, parce que la douleur et le plaisir étant des modifications de notre âme, qu'elle sent par rapport à son

corps, et qui la touchent bien davantage que la connaissance du mouvement de quelques fibres qui lui appartiendrait, cela l'oblige à s'en mettre fort en peine, et fait une union très étroite entre l'une et l'autre partie de l'homme. Il est donc évident de tout ceci, que les sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps, et non pour apprendre la vérité.

Ce que l'on vient de dire du chatouillement et de la douleur, se doit entendre généralement de toutes les autres sensations, comme on le verra mieux dans la suite. On a commencé par ces deux sentiments, plutôt que par les autres, parce que ce sont les plus vifs, et qu'ils font concevoir plus sensiblement ce que l'on voulait dire.

Il est présentement très facile de faire voir, que nous tombons en une infinité d'erreurs touchant la lumière et les couleurs, et généralement touchant toutes les qualités sensibles, comme le froid, le chaud, les odeurs, les saveurs, le son, la douleur, le chatouillement ; et si je voulais m'arrêter à rechercher en particulier toutes celles où nous tombons sur tous les objets de nos sens, des années entières ne suffiraient pas pour les déduire, parce qu'elles sont presque infinies ; ainsi ce sera assez d'en parler en général.

Dans presque toutes les sensations, il y a quatre choses différentes, que l'on confond, parce qu'elles se font toutes ensemble, et comme en un instant. C'est là le principe de toutes les autres erreurs de nos sens.

VI. La première est l'*action* de l'objet, c'est-à-dire, dans la chaleur, par exemple, l'*impulsion* et le mouvement des petites parties du bois contre les fibres de la main.

La seconde est la *passion* de l'organe du sens, c'est-à-dire, l'agitation des fibres de la main causée par celle des petites parties du feu, laquelle agitation se communique jusque dans le cerveau, parce qu'autrement l'âme ne sentirait rien.

La troisième est la *passion*, la sensation ou la perception de l'âme, c'est-à-dire, ce qu'un chacun sent, quand il est auprès du feu.

La quatrième est le *jugement* que l'âme fait, que ce qu'elle sent est dans sa main et dans le feu. Or ce jugement naturel n'est qu'une sensation ; mais cette sensation ou ce jugement naturel est presque toujours suivi d'un autre jugement libre

que l'âme a pris une si grande habitude de faire qu'elle ne peut presque plus s'en empêcher.

Voilà quatre choses bien différentes, comme l'on peut voir, lesquelles on n'a pas soin de distinguer, et que l'on est porté à confondre à cause de l'union étroite de l'âme et du corps, laquelle nous empêche de bien démêler les propriétés de la matière d'avec celle de l'esprit.

Il est cependant facile de reconnaître, que de ces quatre choses qui se passent en nous, quand nous sentons quelque objet, les deux premières appartiennent au corps, et que les deux autres ne peuvent appartenir qu'à l'âme, pourvu qu'on ait un peu médité sur la nature de l'âme et du corps, comme on l'a dû faire, ainsi que je l'ai supposé. Mais il faut expliquer ces choses en particulier.

CHAPITRE XI

I De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres extérieures de nos sens. — II. Cause de cette erreur. — III. Objection et réponse.

On traitera dans ce chapitre et dans les trois suivants, de ces quatre choses que nous venons de dire que l'on confondait, et que l'on prenait pour une simple sensation, et on expliquera seulement en général les erreurs dans lesquelles nous tombons; parce que si on voulait entrer dans le détail, ce ne serait jamais fait. On espère toutefois mettre l'esprit des lecteurs en état de découvrir, avec une très grande facilité, toutes les erreurs où les sens nous peuvent porter ; mais on leur demande pour cela, qu'ils méditent avec quelque application, tant sur les chapitres qui suivent, que sur celui qu'ils viennent de lire.

I. La première de ces choses que nous confondons dans chacune de nos sensations, est l'action des objets sur les fibres extérieures de notre corps. Il est certain qu'on ne met presque jamais de différence entre la sensation de l'âme et cette action des objets, et cela n'a pas besoin de preuve. Presque tous les hommes s'imaginent que la chaleur, par exemple, que l'on sent, est dans le feu qui la cause, que la lumière est dans l'air, et que les couleurs sont sur les objets colorés. Ils ne pensent

point aux mouvements des corps imperceptibles qui causent ces sentiments, ou plutôt qui les accompagnent.

II. Il est vrai qu'ils ne jugent pas que la douleur soit dans l'aiguille qui les pique, de même qu'ils jugent que la chaleur est dans le feu; c'est que l'aiguille et son action sont visibles, et que les petites parties du bois qui sortent du feu, et leur mouvement contre nos mains ne se voient pas. Ainsi ne voyant rien qui frappe nos mains, quand nous nous chauffons, et y sentant de la chaleur, nous jugeons naturellement que cette chaleur est dans le feu, faute d'y voir autre chose.

De sorte qu'il est ordinairement vrai, que nous attribuons nos sensations aux objets, quand les causes de ces sensations nous sont inconnues. Et parce que la douleur et le chatouillement sont produits avec des corps sensibles, comme avec une aiguille et une plume, que nous voyons et que nous touchons, nous ne jugeons pas, à cause de cela, qu'il y ait rien de semblable à ces sentiments dans les objets qui nous les causent.

III. Il est vrai néanmoins, que nous ne laissons pas de juger, que la brûlure n'est pas dans le feu, mais seulement dans la main, quoiqu'elle ait pour cause les petites parties du bois, aussi bien que la chaleur, laquelle toutefois nous attribuons au feu. Mais, la raison de ceci est que la brûlure est une espèce de douleur ; car ayant jugé plusieurs fois que la douleur n'est pas dans le corps extérieur qui la cause, nous sommes portés à faire encore le même jugement de la brûlure.

Ce qui nous porte encore à en juger de la sorte, c'est que la douleur, ou la brûlure appliquent fortement notre âme aux parties de notre corps, et cela nous détourne de penser à autre chose; ainsi l'esprit attache la sensation de la brûlure à l'objet qui lui est le plus présent. Et parce que nous reconnaissons un peu après, que la brûlure a laissé quelques marques visibles dans la partie où nous avons senti de la douleur, cela nous confirme dans le jugement que nous avons fait que la brûlure est dans la main.

Mais cela n'empêche pas, qu'on ne doive recevoir cette règle assez générale : *que nous avons coutume d'attribuer nos sensations aux objets, toutes les fois qu'ils agissent sur nous par le mouvement de quelques parties invisibles.* Et c'est pour cette raison que l'on croit ordinairement que les couleurs, la lumière,

les odeurs, les saveurs, le son, et quelques autres sentiments, sont dans l'air ou dans les objets extérieurs qui les causent [1]; parce que toutes ces sensations sont produites en nous par le mouvement de quelques corps imperceptibles [2].

Il ne faut pas s'imaginer qu'il dépend de nous d'attacher la sensation de blancheur à la neige, ou de la voir blanche; ni d'attacher la douleur au doigt piqué, et non à l'épine qui le pique. Tout cela se fait en nous, sans nous, et même malgré nous, comme les jugements naturels dont j'ai parlé dans le chapitre neuvième. Et tout cela se faisant en nous uniquement par rapport à la conservation de la vie, il est clair que les sensations vives et intéressantes doivent se sentir dans le doigt piqué pour le retirer, et non dans l'épine; et les sensations non intéressantes des couleurs, dans les objets pour les distinguer les uns des autres. Comme je n'ai point encore prouvé qu'on ne voit point les objets en eux-mêmes, ni expliqué ce que c'est qu'on voit lorsqu'on les regarde, je ne puis exposer ici clairement ni pourquoi, ni comment la blancheur est jointe à la neige, et la couleur aux objets. Cela dépend de la connaissance des idées qui touchent l'âme, et qui éclairent, pour ainsi dire, les yeux de l'esprit lorsqu'on ouvre ceux du corps.

CHAPITRE XII

I. Des erreurs touchant les mouvements des fibres de nos sens. — II. Que nous n'apercevons pas ces mouvements, ou que nous les confondons avec nos sensations. — III. Expérience qui le prouve. — IV. Trois sortes de sensations. — V. Les erreurs qui les accompagnent.

I. La seconde chose qui se trouve dans chacune des sensations, est l'ébranlement des fibres de nos sens, qui se communique jusqu'au cerveau; et nous nous trompons, en ce que nous confondons toujours cet ébranlement avec la sensation de l'âme, et que nous jugeons qu'il n'y a point de tel ébranlement, lorsque nous n'en percevons point par les sens.

[1] J'expliquerai ci-dessous de quel sens les objets sont cause de nos sensations. (Note de Malebranche.)

[2] Paragraphe ajouté à l'édition de 1712.

II. Nous confondons, par exemple, l'ébranlement que le feu excite dans les fibres de notre main, avec la sensation de chaleur; et nous disons que la chaleur est dans notre main. Mais parce que nous ne sentons point l'ébranlement que les objets visibles font sur le nerf optique, qui est au fond de l'œil, nous pensons que ce nerf n'est point ébranlé, et qu'il n'est point couvert des couleurs que nous voyons ; nous jugeons au contraire qu'il n'y a que l'objet extérieur sur lequel ces couleurs soient répandues. Cependant on peut voir, par l'expérience qui suit, que les couleurs sont presque aussi fortes et aussi vives sur le fond du nerf optique, que sur les objets visibles.

III. Que l'on prenne un œil de bœuf nouvellement tué, qu'on ôte les peaux qui sont à l'opposite de la prunelle, à l'endroit où est le nerf optique et qu'on mette en leur place quelque morceau de papier assez mince pour être transparent. Cela fait, qu'on mette cet œil au trou d'une fenêtre, en sorte que la prunelle soit à l'air, et que le derrière de l'œil soit dans la chambre, qu'il faut bien fermer, afin qu'elle soit fort obscure. Et alors on verra toutes les couleurs des objets qui sont hors de la chambre, répandues sur le fond de l'œil, mais peints à la renverse. Que s'il arrive que ces couleurs ne soient pas assez vives, il faudra allonger l'œil, en le pressant par les côtés, si les objets qui se peignent au fond de l'œil sont trop proches; ou bien le faire plus court, si les objets sont trop éloignés.

On voit bien par cette expérience, que nous devrions juger, ou sentir les couleurs au fond de nos yeux, de même que nous jugeons que la chaleur est dans nos mains, si nos sens nous étaient donnés pour découvrir la vérité, et si nous nous conduisions par raison dans les jugements que nous formons sur les objets de nos sens.

Mais pour rendre quelque raison de toute la bizarrerie de nos jugements sur les qualités sensibles, il faut considérer que l'âme est unie si étroitement à son corps, et qu'elle est encore devenue si charnelle depuis le péché, et par là si incapable d'attention, qu'elle lui attribue beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à elle-même, et qu'elle ne se distingue presque plus d'avec lui. De sorte qu'elle ne lui attribue pas seulement toutes les sensations, dont nous parlons à présent, mais aussi la force d'imaginer, et même quelquefois la puissance de rai-

sonner ; car il y a eu un grand nombre de philosophes assez stupides, et assez grossiers, pour croire que l'âme n'était que la plus déliée et la plus subtile partie du corps.

Si l'on veut bien lire Tertullien, on ne verra que trop de preuves de ce que je dis, puisqu'il est lui-même de ce sentiment, après un très grand nombre d'auteurs qu'il rapporte. Cela est si vrai, qu'il tâche de prouver dans le livre de l'*Ame*, que la foi, l'écriture, et même les révélations particulières nous obligent de croire que l'âme est corporelle [1]. Et il ne faut pas s'en étonner, puisqu'il est tombé dans cet excès de folie de s'imaginer que Dieu même était corporel. Je ne veux point réfuter ces sentiments, parce que j'ai supposé qu'on devait avoir lu quelques ouvrages de saint Augustin ou de M. Descartes, qui auront assez fait voir l'extravagance de ces pensées, et qui auront assez affermi l'esprit dans la distinction de l'étendue et de la pensée, de l'âme et du corps.

L'âme est donc si aveugle qu'elle se méconnaît elle-même, et qu'elle ne voit pas que ses propres sensations lui appartiennent. Mais pour expliquer ceci il faut distinguer dans l'âme trois sortes de sensations, quelques-unes fortes et vives, quelques autres faibles et languissantes, et enfin des moyennes entre les unes et les autres.

Les sensations fortes et vives sont celles qui étonnent l'esprit, et qui le réveillent avec quelque force, parce qu'elles lui sont fort agréables ou fort incommodes ; telles sont la douleur, le chatouillement, le grand froid, le grand chaud, et généralement toutes celles qui ne sont pas seulement accompagnées de vertiges dans le cerveau, mais encore de quelque mouvement des esprits vers les parties intérieures du corps, c'est-à-dire de quelques mouvements des esprits, propres à changer la situation des corps [2], et à exciter les passions, comme nous expliquerons ailleurs.

IV. Les sensations faibles et languissantes sont celles qui touchent fort peu l'âme, et qui ne lui sont ni fort agréables, ni fort incommodes, comme la lumière médiocre, toutes les couleurs, les sons ordinaires et assez faibles, etc.

[1] Aug. Ep. 157.
[2] Ce membre de phrase a été ajouté à l'édition de 1712.

Enfin j'appelle moyennes entre les fortes et les faibles, ces sortes de sensations qui touchent l'âme médiocrement comme une grande lumière, un son violent, etc. Or il faut remarquer qu'une sensation faible et languissante peut devenir moyenne, et enfin forte et vive. La sensation, par exemple, que l'on a de la lumière, est faible quand la lumière d'un flambeau est languissante, ou que le flambeau est éloigné ; mais cette sensation peut devenir moyenne, si l'on approche le flambeau assez près de nous; et enfin elle peut devenir très forte et très vive, si l'on approche le flambeau si près de ses yeux qu'on en soit ébloui, ou bien quand on regarde le soleil. Ainsi la sensation de la lumière peut être forte, faible, ou moyenne, selon ses différents degrés.

V. Voici donc les jugements que notre âme fait de ces trois sortes de sensations, où nous pouvons voir, qu'elle suit presque toujours aveuglément les impressions sensibles, ou les jugements naturels des sens, et qu'elle se plaît, pour ainsi dire, à se répandre sur tous les objets qu'elle considère, en se dépouillant de ce qu'elle a pour les en revêtir.

Les premières de ces sensations sont si vives et si touchantes, que l'âme ne peut presque s'empêcher de reconnaître qu'elles lui appartiennent en quelque façon ; de sorte qu'elle ne juge pas seulement qu'elles sont dans les objets, mais elle les croit aussi dans les membres de son corps, lequel elle considère comme une partie d'elle-même. Ainsi elle juge que le froid et le chaud ne sont pas seulement dans la glace et dans le feu, mais qu'ils sont aussi dans ses propres mains.

Pour les sensations faibles, elles touchent si peu l'âme, qu'elle ne croit pas qu'elles lui appartiennent, ni qu'elles soient au dedans d'elle-même, ni aussi dans son propre corps, mais seulement dans les objets. C'est pour cette raison que nous ôtons la lumière et les couleurs à notre âme et à nos propres yeux, pour en parer les objets de dehors, quoique la raison nous apprenne qu'elles ne se trouvent point dans l'idée que nous avons de la matière, et que l'expérience nous fasse voir que nous les devrions juger dans nos yeux, aussi bien que sur les objets, puisque nous les y voyons aussi bien que dans les objets, comme j'ai prouvé par l'expérience d'un œil de bœuf mis au trou d'une fenêtre.

Or la raison pour laquelle tous les hommes ne voient point d'abord que les couleurs, les odeurs, les saveurs, et toutes les autres sensations, sont des modifications de leur âme, c'est que nous n'avons point d'idée claire de notre âme. Car lorsque nous connaissons une chose par l'idée qui la représente, nous connaissons clairement les modifications qu'elle peut avoir. Tous les hommes conviennent que la rondeur, par exemple, est une modification de l'étendue, parce que tous les hommes connaissent l'étendue par une idée claire qui la représente [1]. Ainsi ne connaissant point notre âme par son idée, comme je l'expliquerai ailleurs, mais seulement par le sentiment intérieur que nous en avons, nous ne savons point par simple vue, mais seulement par raisonnement, si la blancheur, la lumière, la couleur et les autres sensations faibles et languissantes sont, ou ne sont pas des modifications de notre âme. Mais pour les sensations vives, comme la douleur et le plaisir, nous jugeons facilement qu'elles sont en nous, à cause que nous sentons bien qu'elles nous touchent, et que nous n'avons pas besoin de les connaître par leurs idées, pour savoir qu'elles nous appartiennent.

Pour les sensations moyennes, l'âme s'y trouve fort embarrassée. Car d'un côté elle veut suivre les jugements naturels des sens, et pour cela elle éloigne de soi, autant qu'elle peut, ces sortes de sensations, pour les attribuer aux objets. Mais de l'autre côté, elle ne peut qu'elle ne sente au dedans d'elle-même, qu'elles lui appartiennent; principalement quand ces sensations approchent de celles que j'ai nommées fortes et vives, de sorte que voici comme elle se conduit dans les jugements qu'elle en fait. Si la sensation la touche assez fort, elle la juge dans son propre corps, aussi bien que dans l'objet ; si elle ne la touche que très peu, elle ne la juge que dans l'objet. Et si cette sensation est exactement moyenne entre les fortes et les faibles, alors l'âme ne sait plus qu'en croire, lorsqu'elle n'en juge que par les sens.

Par exemple, si on regarde une chandelle d'un peu loin, l'âme juge que la lumière n'est que dans l'objet. Si on la met tout proche de ses yeux, l'âme juge qu'elle n'est pas seulement dans

[1] Voyez le chapitre 7 de la seconde partie du troisième livre. (Note de Malebranche.)

la chandelle, mais aussi dans ses yeux. Que si on la retire environ à un pied de soi, l'âme demeure quelque temps sans juger si cette lumière n'est que dans l'objet. Mais elle ne s'avise jamais de penser, comme elle devrait faire, que la lumière n'est et ne peut être une propriété, ou une modification de la matière, et qu'elle n'est qu'au dedans d'elle-même, parce qu'elle ne pense pas à se servir de sa raison pour découvrir la vérité de ce qui en est, mais seulement de ses sens, qui ne la découvrent jamais, et qui ne sont donnés que pour la conservation du corps.

Or la cause pour laquelle l'âme ne se sert pas de sa raison, c'est-à-dire, de sa pure intellection, quand elle considère un objet qui peut être aperçu par les sens, c'est que l'âme n'est point touchée par les choses qu'elle aperçoit par la pure intellection, et qu'au contraire elle l'est très vivement par les choses sensibles; car l'âme s'applique fort à ce qui la touche beaucoup, et elle néglige de s'appliquer aux choses qui ne la touchent pas. Ainsi elle conforme presque toujours ses jugements libres aux jugements naturels de ses sens.

Pour juger donc sainement de la lumière et des couleurs, aussi bien que de toutes les autres qualités sensibles, on doit distinguer avec soin le sentiment de couleur d'avec le mouvement du nerf optique, et reconnaître par la raison que les mouvements et les impulsions sont des propriétés des corps, et qu'ainsi ils se peuvent rencontrer dans les objets et dans les organes de nos sens ; mais que la lumière et les couleurs que l'on voit, sont des modifications de l'âme bien différentes des autres, et desquelles aussi l'on a des idées bien différentes.

Car il est certain qn'un paysan, par exemple, voit fort bien les couleurs, et qu'il les distingue de toutes les choses qui ne sont point couleur. Il est de même certain qu'il n'aperçoit point de mouvement, ni dans les objets colorés, ni dans le fond de ses yeux : donc la couleur n'est point du mouvement. De même, un paysan sent fort bien la chaleur, et il en a une connaissance assez claire pour la distinguer de toutes les choses qui ne sont point chaleur ; cependant, il ne pense pas seulement que les fibres de sa main soient remuées. La chaleur qu'il sent n'est donc point un mouvement, puisque les idées de chaleur et de mouvement sont différentes, et qu'il peut avoir

l'une sans l'autre ; car il n'y a point d'autre raison pour dire qu'un carré n'est pas un rond, que parce que l'idée d'un carré est différente de celle d'un rond, et que l'on peut penser à l'un sans penser à l'autre.

Il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnaître qu'il n'est pas nécessaire que la cause naturelle, qui nous fait sentir telle ou telle chose, la contienne en soi. Car, de même qu'il ne faut pas qu'il y ait de la lumière dans ma main, afin que j'en voie quand je me frappe les yeux , il n'est pas aussi nécessaire qu'il y ait de la chaleur dans le feu, afin que j'en sente quand je lui présente mes mains, ni que toutes les autres qualités sensibles que je sens soient dans les objets. Il suffit qu'ils causent quelque ébranlement dans les fibres de ma chair, afin que mon âme qui est unie, soit modifiée par quelque sensation. Il n'y a point de rapport entre des mouvements et des sentiments, il est vrai. Mais il n'y en a point aussi entre le corps et l'esprit ; et puisque la nature ou la volonté du Créateur allie ces deux substances, toutes opposées qu'elles sont par leur nature, il ne faut pas s'étonner si leurs modifications sont réciproques. Il est nécessaire que cela soit, afin qu'elles ne fassent ensemble qu'un tout.

Il faut bien remarquer, que nos sens nous étant donnés seulement pour la conservation de notre corps, il est très à propos qu'ils nous portent à juger, comme nous faisons, des qualités sensibles. Il nous est bien plus avantageux de sentir la douleur et la chaleur, comme étant dans notre corps, que si nous jugions qu'elles ne fussent que dans les objets qui les causent; parce que la douleur et la chaleur étant capables de nuire à nos membres, il est à propos que nous soyons avertis, quand ils en sont attaqués, afin d'empêcher qu'ils n'en soient offensés.

Mais il n'en est pas de même des couleurs; elles ne peuvent d'ordinaire blesser le fond de l'œil, où elles se rassemblent, et il nous est inutile de savoir qu'elles y sont peintes. Ces couleurs ne nous sont nécessaires que pour connaître plus distinctement les objets; et c'est pour cela que nos sens nous portent à les attribuer seulement aux objets. Ainsi les jugements auxquels l'impression de nos sens nous portent, sont très justes, si on les considère par rapport à la conservation du corps ; mais néanmoins ils sont tout à fait bizarres, et très éloignés de la

vérité, comme on a déjà vu en partie, et comme on le verra encore mieux dans la suite.

CHAPITRE XIII

I. De la nature des sensations. — II. Qu'on les connaît mieux qu'on ne croit. — III. Objection et réponse. — IV. Pourquoi l'on s'imagine ne rien connaître de ses sensations. — V. Qu'on se trompe de croire que tous les hommes ont les mêmes sensations des mêmes objets. — VI. Objection et réponse.

I. La troisième chose qui se trouve dans chacune de nos sensations, ou ce que nous sentons, par exemple, quand nous sommes auprès du feu, est une *modification de notre âme par rapport à ce qui se passe dans le corps auquel elle est unie.* Cette modification est agréable, quand ce qui se passe dans le corps est propre pour aider la circulation du sang et les autres fonctions de la vie ; on la nomme du terme équivoque de chaleur ; et cette modification est pénible et toute différente de l'autre, quand ce qui se passe dans le corps est capable de l'incommoder et de le brûler, c'est-à-dire, quand les mouvements, qui sont dans le corps, sont capables d'en rompre quelques fibres, et elle s'appelle ordinairement douleur ou brûlure, et ainsi des autres sensations. Mais voici les pensées ordinaires que l'on a sur ce sujet.

II. La première erreur est, que l'on croit n'avoir aucune connaissance de ses sensations. Il se trouve bien des gens qui se mettent fort en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir, et les autres sensations, parce que confondant l'âme avec le corps, ils ne demeurent pas d'accord qu'elles ne sont que dans l'âme, et qu'elles n'en sont que des modifications. Il est vrai que ces sortes de gens sont admirables, de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer, car il n'est pas possible à un homme d'ignorer entièrement ce que c'est que la douleur quand il la sent.

Une personne, par exemple, qui se brûle la main, distingue fort bien la douleur qu'il sent d'avec la lumière, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, le plaisir, et d'avec toute autre douleur que celle qu'il sent ; il la distingue très bien de l'ad-

miration, du désir, de l'amour; il la distingue d'un carré, d'un cercle, d'un mouvement; enfin il la reconnaît fort différente de toutes les choses qui ne sont point cette douleur qu'il sent. Or s'il n'avait aucune connaissance de la douleur, je voudrais bien savoir, comment il pourrait reconnaître avec évidence et certitude, que ce qu'il sent n'est aucune de ces choses.

Nous connaissons donc en quelque manière ce que nous sentons immédiatement, quand nous voyons des couleurs, ou que nous avons quelqu'autre sentiment; et même il est très certain, que si nous ne le connaissions pas, nous ne connaîtrions aucun objet sensible; car il est évident que nous ne pourrions pas distinguer, par exemple, l'eau d'avec le vin, si nous ne savions, que les sensations que nous avons de l'un, sont différentes de celles que nous avons de l'autre, et ainsi de toutes les choses que nous connaissons par les sens.

III. Il est vrai que si on me presse, et qu'on me demande que j'explique donc ce que c'est que la douleur, le plaisir, la couleur, etc., je ne le pourrai pas faire comme il faut par des paroles; mais il ne s'ensuit pas de là, que si je vois de la couleur, ou que je me brûle, je ne connaisse au moins en quelque manière ce que je sens actuellement.

Or la raison pour laquelle toutes les sensations ne peuvent pas bien s'expliquer par des paroles, comme toutes les autres choses, c'est qu'il dépend de la volonté des hommes d'attacher les idées des choses à tels noms qu'il leur plaît. Ils peuvent appeller le ciel, *Ouranos*, *schamajim*, etc. comme les Grecs et les Hébreux: mais ces mêmes hommes n'attachent pas, comme il leur plaît, leurs sensations à des paroles, ni même à aucune autre chose. Ils ne voient point de couleurs, quoiqu'on leur en parle, s'ils n'ouvrent les yeux. Ils ne goûtent point de saveurs, s'il n'arrive quelque changement dans l'ordre des fibres de leur langue et de leur cerveau. En un mot, toutes les sensations ne dépendent point de la volonté des hommes; et il n'y a que celui qui les a faits, qui le conserve dans cette mutuelle correspondance des modifications de leur âme avec celle du corps. De sorte que si un homme veut que je lui représente de la couleur, ou de la chaleur, je ne puis me servir de paroles pour cela; mais il faut que j'imprime dans les organes de ses sens, les mouvements auxquels la nature a attaché ces

sensations : il faut que je l'approche du feu, et que je lui fasse voir des tableaux.

C'est pour cela qu'il est impossible de donner aux aveugles la moindre connaissance de ce que l'on entend par rouge, vert, jaune, etc. Car puisqu'on ne peut se faire entendre, quand celui qui écoute n'a pas les mêmes idées que celui qui parle, il est manifeste que les sensations n'étant point attachées au son des paroles, ou au mouvement du nerf des oreilles, mais à celui du nerf optique, on ne peut pas les représenter aux aveugles, puisque leur nerf optique ne peut être ébranlé par les objets colorés.

IV. Nous avons donc quelque connaissance de nos sensations. Voyons maintenant d'où vient que nous cherchons encore à les connaître, et que nous croyons n'en avoir aucune connaissance. En voici sans doute la raison ; l'âme depuis le péché est devenue comme corporelle par inclination. Son amour pour les choses sensibles diminue sans cesse l'union, ou le rapport qu'elle a avec les choses intelligibles. Ce n'est qu'avec dégoût qu'elle conçoit les choses qui ne se font point sentir, et elle se lasse incontinent de les considérer. Elle fait tous ses efforts pour produire dans son cerveau quelques images qui les représentent, et elle s'est si fort accoutumée dès l'enfance à cette sorte de conception, qu'elle croit même ne point connaître ce qu'elle ne peut imaginer. Cependant il se trouve plusieurs choses qui n'étant point corporelles ne peuvent être représentées à l'esprit par des images corporelles, comme notre âme avec toutes ses modifications. Lors donc que notre âme veut se représenter sa nature et ses propres sensations, elle fait effort pour s'en former une image corporelle. Elle se cherche dans tous les êtres corporels, elle se prend tantôt pour l'un et tantôt pour l'autre, tantôt pour l'air, tantôt pour du feu, ou pour l'harmonie des parties de son corps, et se voulant ainsi trouver parmi le corps, et imaginer ses propres modifications, qui sont ses sensations comme les modifications des corps, il ne faut pas s'étonner si elle s'égare, et si elle se méconnaît entièrement elle-même.

Ce qui la porte encore beaucoup à vouloir imaginer ses sensations, c'est qu'elle juge qu'elles sont dans les objets, et qu'elles en font même des modifications, et par conséquent que

c'est quelque chose de corporel, et qui se peut imaginer. Elle juge donc que la nature de ses sensations ne consiste que dans le mouvement qui les cause, ou dans quelque autre modification d'un corps ; ce qui se trouve différent de ce qu'elle sent, qui n'est rien de corporel, et qui ne se peut représenter par des images corporelles. Cela l'embarrasse et lui fait croire qu'elle ne connaît pas ses propres sensations.

Pour ceux qui ne font point de vains efforts, afin de se représenter l'âme et ses modifications par des images corporelles, et qui ne laissent pas de demander qu'on leur explique les sensations, ils doivent savoir qu'on ne connaît point l'âme, ni ses modifications, par des idées, prenant le mot d'*idée* dans son véritable sens, tel que je le détermine et que je l'explique dans le troisième livre [1], mais seulement par *sentiment intérieur ;* et qu'ainsi lorsqu'ils souhaitent qu'on leur explique l'âme et ses sensations par quelques idées, ils souhaitent ce qu'il n'est pas possible à tous les hommes ensemble de leur donner, puisque les hommes ne peuvent pas nous instruire en nous donnant les idées des choses, mais seulement en nous faisant penser à celles que nous avons naturellement.

La seconde erreur où nous tombons touchant les sensations, c'est que nous les attribuons aux objets ; elle a été expliquée dans les chapitres XI et XII.

V. La troisième est, que nous jugeons que tout le monde a les mêmes sensations des mêmes objets. Nous croyons, par exemple, que tout le monde voit le ciel bleu, les prés verts, et tous les objets visibles, de la même manière que nous les voyons, et ainsi de toutes les autres qualités sensibles des autres sens. Plusieurs personnes s'étonneront même de ce que je mets en doute des choses qu'ils croient indubitables. Cependant je puis assurer qu'ils n'ont jamais eu aucune raison d'en juger de la manière qu'ils en jugent ; et quoique je ne puisse pas démontrer mathématiquement qu'ils se trompent, je puis toutefois démontrer que s'ils ne se trompent pas, c'est par le plus grand hasard du monde. J'ai même des raisons assez fortes pour assurer qu'ils sont véritablement dans l'erreur.

[1] II. Partie chapitre 7. Voyez aussi l'éclaircissement sur le même chapitre. (Note de Malebranche.)

Pour reconnaître la vérité de ce que j'avance, il faut se souvenir de ce que j'ai déjà prouvé; savoir, qu'il y a grande différence entre les sensations et les causes des sensations. Car on peut juger de là qu'absolument parlant, il se peut faire que des mouvements semblables des fibres intérieures du nerf optique, ne fassent pas avoir à différentes personnes les mêmes sensations, c'est-à-dire, voir les mêmes couleurs; et qu'il peut arriver, qu'un mouvement qui causera dans une personne la sensation du bleu, causera celle du vert ou du gris dans une autre, ou même une nouvelle sensation que personne n'aura jamais eue.

Il est constant que cela peut être, et qu'on n'a point de raison qui nous démontre le contraire. Cependant je tombe d'accord, qu'il n'est pas vraisemblable que cela soit ainsi. Il est bien plus raisonnable de croire, que Dieu agit toujours de la même manière, dans l'union qu'il a mise entre nos âmes et nos corps ; et qu'il a attaché les mêmes idées et les mêmes sensations aux mouvements semblables des fibres intérieures du cerveau de différentes personnes.

Qu'il soit donc vrai, que les mêmes mouvements des fibres qui aboutissent dans le cerveau, soient accompagnés des mêmes sensations dans tous les hommes ; s'il arrive que les mêmes objets ne produisent pas les mêmes mouvements dans leur cerveau, ils n'exciteront pas par conséquent les mêmes sensations dans leur âme. Or il me paraît indubitable que les organes des sens de tous les hommes n'étant pas disposés de la même manière, ils ne peuvent pas recevoir les mêmes impressions des mêmes objets.

Les coups de poing, par exemple, que les portefaix se donnent pour se flatter, seraient capables d'estropier des personnes délicates. Le même coup produit des mouvements bien différents, et excite par conséquent des sensations bien différentes dans un homme d'une constitution robuste, et dans un enfant, ou une femme d'une faible complexion. Ainsi n'y ayant pas deux personnes au monde de qui on puisse assurer qu'ils aient les organes des sens dans une parfaite conformité, on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui aient tout à fait les mêmes sentiments des mêmes objets.

C'est là l'origine de cette étrange variété qui se rencontre

dans les inclinations des hommes. Il y en a qui aiment extrêmement la musique, d'autres qui y sont insensibles; et même entre ceux qui s'y plaisent, les uns aiment un genre de musique; les autres un autre, selon la diversité presque infinie qui se trouve dans les fibres du nerf de l'ouïe, dans le sang et dans les esprits. Combien, par exemple, y a-t-il de différence entre la musique de France, celle d'Italie, celle des Chinois, et les autres, et par conséquent entre le goût que les différents peuples ont des différents genres de musique? Il arrive même qu'en différents temps on reçoit des impressions fort différentes par les mêmes concerts : car si l'on a l'imagination échauffée par une grande abondance d'esprits agités, on se plaît beaucoup plus à entendre une musique hardie et où il entre beaucoup de dissonnances, que dans une musique plus douce et plus selon les règles et l'exactitude mathématique. L'expérience le prouve, et il n'est pas fort difficile d'en donner la raison.

Il en est de même des odeurs. Celui qui aime la fleur d'orange, ne pourra peut-être souffrir la rose, et d'autres au contraire.

Pour les saveurs, il y a autant de diversité que dans les autres sensations. Les sauces doivent être toutes différentes pour plaire également à différentes personnes, ou pour plaire également à une même personne en différents temps. L'un aime le doux, l'autre aime l'aigre. L'un trouve le vin agréable, et l'autre en a de l'horreur; et la même personne qui le trouve agréable quand elle se porte bien, le trouve amer quand elle a la fièvre, et ainsi des autres sens. Cependant tous les hommes aiment le plaisir : ils aiment tous les sensations agréables : ils ont tous en cela la même inclination. Ils ne reçoivent donc pas les mêmes sensations des mêmes objets, puisqu'ils ne les aiment pas également.

Ainsi ce qui fait dire à un homme qu'il aime le doux, c'est que la sensation qu'il en a est agréable, et ce qui fait qu'un autre dit qu'il n'aime pas le doux, c'est que selon la vérité, il n'a pas la même sensation que celui qui l'aime. Et alors quand il dit qu'il n'aime pas le doux, cela ne veut pas dire qu'il n'aime pas à avoir la même sensation que l'autre, mais seulement qu'il ne l'a pas. De sorte que l'on parle improprement, quand on dit qu'on n'aime pas le doux, on devrait dire qu'on n'aime pas le sucre, le miel, etc. que tous les autres trouvent doux et agréa-

ble, et qu'on ne trouve pas de même goût que les autres, parce qu'on a les fibres de la langue autrement disposées.

Voici un exemple plus sensible : supposé que de vingt personnes il y en ait quelqu'un qui ait froid aux mains et qui ne sache pas les noms dont on se sert en France pour expliquer les sensations de froideur et de chaleur ; et que tous les autres au contraire aient les mains extrêmement chaudes. Si en hiver on leur apportait à tous de l'eau un peu tiède pour se laver, ceux qui auraient les mains fort chaudes, se lavant d'abord les uns après les autres, pourraient bien dire : voilà de l'eau bien froide, je n'aime point cela. Mais quand ce dernier qui a les mains extrêmement froides viendrait à la fin pour se laver, il dirait au contraire : je ne sais pas pourquoi vous n'aimez pas l'eau froide, pour moi je prends plaisir de sentir le froid et de me laver. Il est bien clair dans cet exemple, que quand ce dernier dirait : j'aime le froid, cela ne signifierait autre chose, sinon qu'il aime la chaleur, et qu'il la sent, où les autres sentent le contraire.

Ainsi quand un homme dit : j'aime ce qui est amer, et je ne puis souffrir les douceurs ; cela ne signifie autre chose, sinon qu'il n'a pas les mêmes sensations que ceux qui disent qu'ils aiment les douceurs, et qu'ils ont de l'aversion pour tout ce qui est amer.

Il est donc certain, qu'une sensation qui est agréable à une personne, l'est aussi à tous ceux qui la sentent, mais que les mêmes objets ne la font pas sentir à tout le monde, à cause de la différente disposition des organes des sens ; ce qu'il est de la dernière conséquence de remarquer pour la physique et pour la morale.

VI. On peut seulement ici faire une objection fort facile à résoudre ; savoir, qu'il arrive quelquefois que des personnes qui aiment extrêmement de certaines viandes, viennent enfin à en avoir horreur, ou parce qu'en la mangeant ils y ont trouvé quelque saleté mêlée, qui les a surpris, ou parce qu'ils ont été fort malades, à cause qu'ils en avaient pris avec excès, ou enfin pour d'autres raisons. Ces sortes de personnes, dira-t-on, n'aiment plus les mêmes sensations qu'ils aimaient autrefois ; car ils les ont encore quand ils mangent les mêmes viandes, et cependant elles ne leur sont plus agréables.

Pour répondre à cette objection, il faut prendre garde, que quand ces personnes goûtent des viandes dont ils ont tant d'horreur et de dégoût, ils ont deux sensations bien différentes en même temps. Ils ont celle de la viande qu'ils mangent, l'objection le suppose; et ils ont encore une autre sensation de dégoût, qui vient, par exemple, de ce qu'ils imaginent fortement la saleté qu'ils ont vue mêlée avec ce qu'ils mangent. La raison de ceci est, que lorsque deux mouvements se sont faits dans le cerveau en même temps, l'un ne s'excite plus sans l'autre, si ce n'est après un temps considérable. Ainsi, parce que la sensation agréable ne vient jamais sans cette autre dégoûtante, et que nous confondons les choses qui se font en même temps, nous nous imaginons que cette sensation qui était autrefois agréable ne l'est plus. Cependant si elle est toujours la même, il est nécessaire qu'elle soit toujours agréable. De sorte que si l'on s'imagine qu'elle n'est pas agréable, c'est parce qu'elle est jointe et confondue avec une autre qui cause plus de dégoût que celle-ci n'a d'agrément.

Il y a plus de difficulté à prouver que les couleurs et quelques autres sensations, que j'ai appelées faibles et languissantes, ne sont pas les mêmes dans tous les hommes; parce que toutes ces sensations touchent si peu l'âme, qu'on ne peut pas distinguer, comme dans les saveurs ou d'autres sensations plus fortes et plus vives, que l'une est plus agréable que l'autre ; et reconnaître ainsi par la variété du plaisir ou du dégoût qui se trouverait dans différentes personnes, la diversité de leurs sensations. Toutefois la raison, qui montre que les autres sensations ne sont pas semblables en différentes personnes, montre aussi qu'il doit y avoir de la variété dans les sensations que l'on a des couleurs. En effet on ne peut pas douter qu'il n'y ait beaucoup de diversité dans les organes de la vue de différentes personnes, aussi bien que dans ceux de l'ouïe et du goût. Car il n'y a aucune raison de supposer une parfaite ressemblance dans la disposition du nerf optique de tous les hommes, puisqu'il y a une variété infinie dans toutes les choses de la nature, et principalement dans celles qui sont matérielles. Il y a donc quelque apparence, que tous les hommes ne voient pas les mêmes couleurs dans les mêmes objets.

Cependant je crois qu'il n'arrive jamais, ou presque jamais,

que des personnes voient le blanc et le noir d'une autre couleur que nous, quoiqu'ils ne le voient pas également blanc ou noir. Mais pour les couleurs moyennes, comme le rouge, le jaune et le bleu, et principalement celles qui sont composées de ces trois ici, je crois qu'il y a très peu de personnes qui en aient tout à fait la même sensation. Car il se trouve quelquefois des personnes qui voient certains corps d'une couleur jaune, par exemple, lorsqu'ils les regardent d'un œil, et d'une couleur verte ou bleue, lorsqu'ils les regardent de l'autre. Cependant si l'on supposait que ces personnes fussent nées borgnes, ou avec des yeux disposés à voir bleu ce qu'on appelle vert, ils croiraient voir les objets de la même couleur que nous les voyons; parce qu'ils auraient toujours entendu nommer vert ce qu'ils verraient bleu.

On pourrait encore prouver que tous les hommes ne voient pas les mêmes objets de même couleur, à cause que, selon les remarques de quelques-uns, les mêmes couleurs ne plaisent pas également à toutes sortes de personnes, puisque si ces sensations étaient les mêmes, elles seraient également agréables à tous les hommes. Mais parce qu'on peut faire contre cette preuve des objections très fortes appuyées sur la réponse que j'ai donnée à l'objection précédente, on ne la croit pas assez solide pour la proposer.

En effet, il est assez rare qu'on se plaise beaucoup plus à une couleur qu'à une autre, de même qu'on prend beaucoup plus de plaisir à une saveur qu'à une autre. La raison en est, que les sentiments des couleurs ne nous sont pas donnés pour juger si les corps sont propres à notre nourriture, ou s'ils n'y sont pas propres. Cela se marque par le plaisir et la douleur, qui sont les caractères naturels du bien et du mal. Les objets en tant que colorés ne sont ni bons ni mauvais à manger. Si les objets nous paraissent agréables ou désagréables en tant que colorés, leur vue serait toujours suivie du cours des esprits qui excite et qui accompagne les passions, puisqu'on ne peut toucher l'âme sans l'émouvoir. Nous haïrions souvent de bonnes choses, et nous en aimerions de mauvaises, de sorte que nous ne conserverions pas longtemps notre vie. Enfin les sentiments de couleur ne nous sont donnés que pour distinguer les corps les uns des autres; et c'est ce qui se fait aussi bien, soit qu'on

voie l'herbe verte, ou qu'on la voie rouge, pourvu que la personne qui la voit verte ou rouge, la voie toujours de la même manière.

Mais c'est assez parler de ces sensations, parlons maintenant des jugements naturels, et des jugements libres qui les accompagnent. C'est la quatrième chose que nous confondons avec les trois autres dont nous venons de traiter.

CHAPITRE XIV

I. Des faux jugements qui accompagnent nos sensations, et que nous confondons avec elles. — II. Raisons de ces faux jugements. — III. Que l'erreur ne se trouve point dans nos sensations, mais seulement dans ces jugements.

I. On prévoit bien d'abord qu'il se trouvera très peu de personnes qui ne soient choquées de cette proposition générale que l'on avance : savoir que nous n'avons aucune sensation des objets de dehors qui ne renferme un ou plusieurs faux jugements. On sait bien que la plupart ne croient pas même qu'il se trouve aucun jugement ou vrai ou faux dans nos sensations. De sorte que ces personnes surprises de la nouveauté de cette proposition, diront sans doute en eux-mêmes : mais comment cela se peut-il faire? Je ne juge pas que cette muraille soit blanche, je vois bien qu'elle l'est ; je ne juge point que la douleur soit dans ma main, je l'y sens très certainement; et qui peut douter de choses si certaines, s'il ne sent les objets autrement que je ne fais? Enfin leurs inclinations pour les préjugés de l'enfance les porteront bien plus avant ; et s'ils ne passent aux injures et au mépris de ceux qu'ils croiront persuadés des sentiments contraires aux leurs, ils mériteront sans doute d'être mis au nombre des personnes modérées.

Mais il ne faut pas nous arrêter à prophétiser les mauvais succès de nos pensées ; il est plus à propos de tâcher de les produire avec des preuves si fortes, et de les mettre dans un si grand jour, qu'on ne puisse les attaquer, les yeux ouverts, ni les regarder avec attention sans s'y soumettre. On doit prouver, que nous n'avons aucune sensation des objets de dehors qui ne renferme quelque faux jugement, en voici la preuve.

Il est, ce me semble, indubitable que nos âmes ne remplissent pas des espaces aussi vastes que ceux qui sont entre nous et les étoiles fixes, quand même on accorderait qu'elles fussent étendues ; ainsi il n'est pas raisonnable de croire que nos âmes soient dans les cieux quand elles y voient des étoiles. Il n'est pas même croyable, qu'elles sortent à mille pas de leurs corps pour voir des maisons à cette distance. Il est donc nécessaire que notre âme voie les maisons et les étoiles où elles ne sont pas, puisqu'elle ne sort point du corps où elle est, et qu'elle ne laisse pas de les voir hors de lui. Or comme les étoiles qui sont immédiatement unies à l'âme, lesquelles sont les seules que l'âme puisse voir, ne sont pas dans les cieux, il s'ensuit que tous les hommes qui voient les étoiles dans les cieux, et qui jugent ensuite volontairement qu'elles y sont, font deux faux jugements, dont l'un est naturel, et l'autre libre. L'un est un jugement des sens, ou une sensation composée, qui est en nous, sans nous, et même malgré nous, et selon laquelle on ne doit pas juger. L'autre est un jugement libre de la volonté que l'on peut s'empêcher de faire, et par conséquent, que l'on ne doit pas faire si l'on veut éviter l'erreur.

II. Mais voici pourquoi l'on croit que ces mêmes étoiles, que l'on voit immédiatement, sont hors de l'âme et dans les cieux. C'est qu'il n'est pas en la puissance de l'âme de les voir quand il lui plaît, car elle ne peut les apercevoir que lorsqu'il arrive dans son cerveau des mouvements auxquels les idées de ces objets sont jointes par la nature. Or parce que l'âme n'aperçoit point les mouvements de ses organes, mais seulement ses propres sensations, et qu'elle sait que ces mêmes sensations ne sont point produites en elle par elle-même, elle est portée à juger qu'elles sont au dehors et dans la cause qui les lui représente ; et elle fait tant de fois ces sortes de jugements, dans le même temps qu'elle apercevait les objets, qu'elle ne peut presque plus s'empêcher de les faire.

Il serait nécessaire, pour expliquer à fond ce que je viens de dire, de montrer l'inutilité de ce nombre infini de petits êtres qu'on nomme des espèces et des idées, qui ne sont comme rien et qui représentent toutes choses, que nous créons et que nous détruisons quand il nous plaît, et que notre ignorance nous a fait imaginer pour rendre raison des choses que nous n'enten-

dons point ; il faudrait faire voir la solidité du sentiment de ceux qui croient que Dieu est le vrai père de la lumière qui éclaire seul tous les hommes, sans lequel les vérités les plus simples ne seraient point intelligibles, et le soleil tout éclatant qu'il est, ne serait pas même visible. Car c'est ce sentiment qui m'a conduit à la découverte de cette vérité, qui paraît un paradoxe : que les idées qui nous représentent les créatures, ne sont que des perfections de Dieu, qui répondent à ces mêmes créatures, et qui les représentent[1]. En un mot il faudrait expliquer et prouver le sentiment que j'ai sur la nature des idées, et ensuite il serait facile de parler plus nettement des choses que je viens de dire ; mais cela nous mènerait trop loin. On n'expliquera tout ceci que dans le troisième livre; l'ordre le demande ainsi. Il suffit présentement que j'apporte un exemple très sensible et incontestable, où il se trouve plusieurs jugements confondus avec une même sensation.

Je crois qu'il n'y a personne au monde qui, regardant la lune, ne la voie environ à mille pas loin de soi, et qui ne la trouve plus grande lorsqu'elle se lève ou qu'elle se couche, que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon; et peut-être même qui ne croie voir seulement qu'elle est plus grande, sans penser qu'il ne trouve aucun jugement dans sa sensation. Cependant il est indubitable que s'il n'y avait point quelque espèce de jugement renfermé dans sa sensation, il ne verrait point la lune dans la proximité où elle lui paraît ; et outre cela il la verrait plus petite lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon, puisque nous ne la voyons plus grande quand elle se lève, qu'à cause que nous la jugeons plus éloignée, par un jugement naturel dont j'ai parlé dans le sixième chapitre.

Mais outre nos jugements naturels que l'on peut regarder comme des sensations composées, il se rencontre dans presque toutes nos sensations un jugement libre. Car non seulement les hommes jugent par un jugement naturel que la douleur, par exemple, est dans leur main, ils le jugent aussi par un jugement libre; non seulement ils l'y sentent, mais ils l'y croient,

[1] Là est contenu le principe de toute la théorie de l'entendement ou des idées que développe Malebranche dans le troisième livre et dans ses ouvrages ultérieurs.

et ils ont pris une si forte habitude de former de tels jugements, qu'ils ont beaucoup de peine à s'en empêcher. Cependant ces jugements sont très faux en eux-mêmes, quoique fort utiles à la conservation de la vie. Car nos sens ne nous instruisent que pour notre corps, et tous les jugements libres qui sont conformes aux jugements des sens, sont très éloignés de la vérité.

Mais afin de ne pas laisser toutes ces choses sans donner quelque moyen d'en découvrir les raisons[1], il faut reconnaître qu'il y a de deux sortes d'êtres, des êtres que notre âme voit immédiatement, et d'autres qu'elle ne connaît que par le moyen des premiers. Par exemple, lorsque j'aperçois le soleil qui se lève, j'aperçois premièrement celui que je vois immédiatement, et parce que je n'aperçois ce premier, qu'à cause qu'il y a quelque chose hors de moi qui produit certains mouvements dans mes yeux et dans mon cerveau, je juge que ce premier soleil qui est dans mon âme, est au dehors et qu'il existe.

Il peut toutefois arriver que nous voyons ce premier soleil qui est uni intimement à notre âme, sans que l'autre soit sur l'horizon, et même sans qu'il existe du tout. De même nous pouvons voir ce premier soleil plus grand, lorsque l'autre se lève, que quand il est fort élevé sur l'horizon; et quoiqu'il soit vrai que ce premier soleil que nous voyons immédiatement, soit plus grand quand l'autre se lève, il ne s'ensuit pas que cet autre que nous regardons, ou vers lequel nous tournons les yeux, soit plus grand. Car ce n'est pas proprement celui qui se lève que nous voyons, ce n'est pas celui que nous regardons, puisqu'il est éloigné de plusieurs millions de lieues; mais c'est ce premier qui est véritablement plus grand, et tel que nous le voyons; parce que toutes les choses que nous voyons immédiatement, sont toujours telles que nous les voyons, et nous ne nous trompons que parce que nous jugeons que ce que nous voyons immédiatement, se trouve dans les objets intérieurs qui sont cause de ce que nous voyons.

De même, quand nous voyons de la lumière en voyant ce premier soleil qui est immédiatement uni à notre esprit, nous

[1] Pour bien comprendre ceci, il faut avoir lu ce que je dirai de la nature des idées dans le 3e livre *ou les deux premiers Entretiens sur la Métaphysique*. (Note de Malebranche.)

ne nous trompons pas de croire que nous en voyons; il n'est pas possible d'en douter. Mais notre erreur est que nous voulons sans aucune raison, et même contre toute raison, que cette lumière que nous voyons immédiatement, existe dans le soleil qui est hors de nous. C'est la même chose des autres objets de nos sens.

III. Si l'on prend garde à ce que nous avons dit dès le commencement et dans la suite de cet ouvrage, il sera facile de voir que, de toutes les choses qui se trouvent dans chaque sensation, l'erreur ne se rencontre que dans les jugements que nous faisons, que nos sensations sont dans les objets.

Premièrement, ce n'est pas une erreur d'ignorer que l'action des objets consiste dans le mouvement de quelques-unes de leurs parties, et que ce mouvement se communique aux organes de nos sens, qui sont les deux premières choses qui se trouvent dans chaque sensation.

Car il y a bien de la différence entre ignorer une chose et être dans une erreur à l'égard de cette chose.

Secondement, nous ne nous trompons point dans la troisième, qui est proprement la sensation. Lorsque nous sentons de la chaleur, lorsque nous voyons de la lumière, des couleurs, ou d'autres objets, il est vrai que nous les voyons, quand même nous serions frénétiques. Car il n'y a rien de plus vrai, que les visionnaires voient ce qu'ils voient; et leur erreur ne consiste que dans les jugements qu'ils font, que ce qu'ils voient existe véritablement au dehors, à cause qu'ils le voient au-dehors.

C'est ce jugement qui renferme un consentement de notre liberté, et par conséquent qui est sujet à l'erreur. Et nous devons toujours nous empêcher de le faire, selon la règle que nous avons mise au commencement de ce livre : Que nous ne devons jamais juger de quoi que ce soit, lorsque nous pouvons nous en empêcher, et que l'évidence et la certitude ne nous y contraignent pas, comme il arrive ici. Car quoique nous nous sentions extrêmement portés par une habitude très forte, à juger que nos sensations sont dans les objets, comme, que la chaleur est dans le feu, et les couleurs dans les tableaux, cependant nous ne voyons point de raison certaine et évidente qui nous presse et qui nous oblige à le croire; et ainsi nous nous soumettons volontairement à l'erreur par le mauvais

usage que nous faisons de notre liberté; nous formons librement de tels jugements.

CHAPITRE XV

Explication des erreurs particulières de la vue pour servir d'exemple des erreurs générales de nos sens.

Nous avons donné, ce me semble, assez d'ouverture pour reconnaître les erreurs de nos sens à l'égard des qualités sensibles en général, desquelles on a parlé à l'occasion de la lumière et des couleurs, que l'ordre demandait qu'on expliquât. Il semble qu'on devrait maintenant descendre un peu dans le particulier, et examiner en détail les erreurs où chacun de nos sens nous porte ; mais on ne s'arrêtera pas à ces choses, parce qu'après ce que l'on a déjà dit, un peu d'attention suppléera facilement à des discours ennuyeux, et que l'on serait obligé de le faire. On va seulement rapporter les erreurs générales où notre vue nous fait tomber touchant la lumière et les couleurs, et l'on croit que cet exemple suffira pour faire reconnaître les erreurs de tous les autres sens.

Lorsque nous avons regardé quelques moments le soleil, voici ce qui se passe dans nos yeux et dans notre âme, et les erreurs dans lesquelles nous tombons.

Ceux qui savent les premiers éléments de la dioptrique, et quelque chose de la scructure admirable des yeux, n'ignorent pas que les rayons du soleil souffrent réfraction dans le *cristallin* et dans les autres humeurs, et qu'ils se rassemblent ensuite sur la *rétine* ou nerf optique qui tapisse tout le long de l'œil, de la même manière que les rayons du soleil, qui traversent une *loupe* ou verre convexe, se rassemblent au *foyer* ou point brûlant de ce verre, à deux, trois ou quatre pouces de lui, à proportion réciproque de sa convexité. Or l'expérience apprend que si on met au foyer de cette loupe quelque petit morceau d'étoffe ou de papier noir, les rayons du soleil font une si grande impression sur cette étoffe ou sur ce papier, et ils en agitent les parties avec tant de violence, qu'ils les rompent et les séparent les unes des autres, en un mot, qu'ils les brûlent, ou les réduisent en fumée et en cendres.

Ainsi l'on doit conclure de cette expérience, que si le nerf optique était noir, et que si la prunelle, ou le trou de l'*uvée* par laquelle la lumière entre dans les yeux s'élargissait, pour laisser librement passer les rayons du soleil, au lieu qu'elle s'étrécit pour les empêcher, il arriverait la même chose à notre *rétine*, qu'à cette étoffe ou à ce papier noir[1]; et ses fibres seraient si fort agitées, qu'elles seraient bientôt rompues et brûlées. C'est pour cette raison, que la plupart des hommes sentent une grande douleur, s'ils regardent pour un moment le soleil, parce qu'ils ne peuvent si bien fermer le trou de la prunelle, qu'il n'y passe toujours assez de rayons pour agiter les filets du nerf optique avec beaucoup de violence, et avec quelque sujet de craindre qu'ils ne se rompent.

L'âme n'a aucune connaissance de tout ce que nous venons de dire ; et quand elle regarde le soleil, elle n'aperçoit ni son nerf optique, ni qu'il y ait du mouvement dans ce nerf, mais cela n'est pas une erreur, ce n'est qu'une simple ignorance. La première erreur où elle tombe, est qu'elle juge que la douleur qu'elle sent est dans son œil.

Si incontinent après qu'on a regardé le soleil, on entre dans un lieu fort obscur les yeux ouverts, cet ébranlement violent des fibres du nerf optique causé par les rayons du soleil diminue et se change peu à peu. C'est là tout le changement que l'on peut concevoir dans les fibres de la rétine, si l'on y joint quelques petites convulsions; car cela arrive à tous les nerfs lorsqu'ils sont blessés. Cependant ce n'est pas ce que l'âme aperçoit, mais seulement une lumière blanche et jaune, et la seconde erreur est qu'elle juge que la lumière qu'elle voit est dans ses yeux, ou sur une muraille proche de nous.

Enfin l'agitation des fibres de la *rétine* diminue toujours et cesse peu à peu; mais ce n'est point encore ce que l'âme sent dans ses yeux. Elle voit que la couleur blanche devient orangée, puis se change en rouge, en verte, et enfin en bleue, que l'éclat des couleurs diminue peu à peu, comme l'ébranlement de la *rétine*, et que les couleurs passées reviennent, mais sans aucun ordre à cause de la convulsion qu'elle souffre. Et la troisième

[1] Le papier noir brûle facilement, mais il faut une *loupe* plus grande et plus convexe pour brûler du papier blanc. (Note de Malebranche.)

erreur où nous tombons, est que nous jugeons qu'il y a dans notre œil, ou sur une muraille proche de nous, des changements qui diffèrent bien davantage que du plus et du moins, à cause que les couleurs bleue, orangée et rouge que nous voyons, diffèrent entre elles bien autrement que du plus et du moins.

Voilà quelques erreurs où nous tombons touchant la lumière et les couleurs; et ces erreurs nous font encore tomber en beaucoup d'autres, comme nous l'allons expliquer dans les chapitres suivants.

CHAPITRE XVI

Que les erreurs de nos sens nous servent de principes généraux et fort féconds pour tirer de fausses conclusions, lesquelles servent de principes à leur tour. — II. Origine des différences essentielles. — III. Des formes substantielles. — IV. De quelques autres erreurs de la philosophie de l'Ecole.

I. On a, ce me semble, expliqué suffisamment, pour des personnes qui ne sont point préoccupées, et qui sont capables de quelque attention d'esprit, en quoi consistent nos sensations et les erreurs générales qui s'y trouvent. Il est maintenant à propos de montrer qu'on s'est servi de ces erreurs générales, comme de principes incontestables, pour expliquer toutes choses, qu'on en a tiré une infinité de fausses conséquences, qui ont aussi à leur tour servi de principes pour tirer d'autres conséquences ; et qu'ainsi on a composé peu à peu ces sciences imaginaires sans corps et sans réalité, après lesquelles on court aveuglément, mais qui semblables à des fantômes, ne laissent autre chose à ceux qui les embrassent, que la confusion et la honte de s'être laissé séduire, ou ce caractère de folie qui fait qu'on prend plaisir à se repaître d'illusions et de chimères. C'est ce qu'il faut montrer en particulier par des exemples.

On a déjà dit que nous avions coutume d'attribuer aux objets nos propres sensations, et que nous jugions que les couleurs, les odeurs, les saveurs et les autres qualités sensibles se trouvaient dans les corps que nous appelons colorés, odoriférants, savoureux, et ainsi des autres. On a reconnu que c'est une erreur. Il faut présentement montrer que nous nous servons de cette erreur comme d'un principe pour tirer de fausses con-

séquences, et qu'ensuite nous regardons ces dernières conséquences comme d'autres principes, sur lesquels nous continuons d'appuyer nos raisonnements. En un mot, il faut exposer ici les démarches que fait l'esprit humain dans la recherche de quelques vérités particulières, lorsque ce faux principe, que nos sensations sont dans les objets, lui paraît incontestable.

Mais afin de rendre ceci plus sensible, prenons quelque corps en particulier, dont on rechercherait la nature, et voyons ce que ferait un homme qui voudrait, par exemple, connaître ce que c'est que du miel et du sel. La première chose que ferait cet homme, serait d'en examiner la couleur, l'odeur, la saveur, et les autres qualités sensibles, quelles sont celles du miel, et celles du sel, en quoi elles conviennent, en quoi elles diffèrent, et le rapport qu'elles peuvent encore avoir avec celles des autres corps. Cela fait, voici à peu près la manière dont il raisonnerait, supposé qu'il crût comme un principe incontestable, que les sensations fussent dans les objets des sens.

II. Toutes les choses que je sens en goûtant, en voyant, et en maniant ce miel et ce sel, sont dans ce miel et dans ce sel. Or il est indubitable que ce que je sens dans le miel diffère essentiellement de ce que je sens dans le sel. La blancheur du sel diffère sans doute bien davantage que du plus et du moins de la couleur du miel, et la douceur du miel, de la saveur piquante du sel, et par conséquent, il faut qu'il y ait une différence essentielle entre le miel et le sel, puisque tout ce que je sens dans l'un et dans l'autre ne diffère pas seulement du plus et du moins, mais qu'il diffère essentiellement.

Voilà la première démarche que cette personne ferait. Car sans doute, il ne peut juger que le miel et le sel diffèrent essentiellement, que parce qu'il trouve que les apparences de l'un diffèrent essentiellement de celles de l'autre ; c'est-à-dire, que les sensations qu'il a du miel diffèrent essentiellement de celles qu'il a du sel, puisqu'il n'en juge que par l'impression qu'ils font sur les sens. Il regarde donc ensuite sa conclusion comme un nouveau principe duquel il tire d'autres conclusions en cette sorte.

III. Puis donc que le miel et le sel, et les autres corps naturels diffèrent essentiellement les uns des autres, il s'ensuit que ceux-là se trompent lourdement, qui nous veulent faire

croire que toute la différence qui se trouve entre ces corps, ne consiste que dans la différente configuration des petites parties qui la composent. Car puisque la figure n'est point essentielle aux différents corps, que la figure de ces petites parties qu'ils imaginent dans le miel change, le miel demeurera toujours miel, quand ces mêmes parties auraient la figure des petites parties du sel. Ainsi, il faut de nécessité qu'il se trouve quelque substance, qui étant jointe à la matière première, commune à tous les différents corps, fassent qu'ils diffèrent essentiellement les uns des autres.

Voilà la seconde démarche que ferait cet homme, et l'heureuse découverte des *formes substantielles*, ces substances fécondes qui font tout ce que nous voyons dans la nature, quoiqu'elles ne subsistent que dans l'imagination de notre philosophe. Mais voyons les propriétés qu'il va libéralement donner à cet être de son invention; car il ôtera sans doute à toutes les autres substances les propriétés qui leur sont les plus essentielles pour l'en revêtir.

IV. Puis donc qu'il se trouve dans chaque corps naturel deux substances qui le composent : l'une qui est commune au miel et au sel et à tous les autres corps, et l'autre qui fait que le miel est miel, que le sel est sel, et que tous les autres corps sont ce qu'ils sont, il s'ensuit que la première, qui est la matière, n'ayant point de contraire, et étant indifférente à toutes les formes, doit demeurer sans force et sans action, puisqu'elle n'a pas besoin de se défendre ; mais pour les autres qui sont les formes substantielles, elles ont besoin d'être toujours accompagnées de qualités et de facultés pour les défendre. Il faut qu'elles soient toujours sur leurs gardes de peur d'être surprises, qu'elles travaillent continuellement à leur conservation, à étendre leur domination sur les matières voisines, et à pousser leur conquête le plus avant qu'elles pourront; parce que si elles étaient sans force, ou si elles manquaient d'agir, d'autres formes les viendraient surprendre et les anéantiraient aussitôt. Il faut donc qu'elles combattent toujours, et qu'elles nourrissent ces antipathies et ces haines irréconciliables contre ces formes ennemies, qui ne cherchent qu'à les détruire.

Que s'il arrive qu'une forme s'empare de la matière d'une autre, que la forme de cadavre, par exemple, s'empare du

corps d'un chien, il ne faut pas que cette forme se contente d'anéantir la forme du chien, il faut que sa haine se satisfasse dans sa destruction de toutes les qualités qui ont suivi le parti de son ennemie [1]. Il faut aussitôt que le poil du cadavre soit blanc d'une blancheur de création nouvelle, que son sang soit rouge d'une rougeur qui ne soit point suspecte, que tout ce corps soit couvert de qualités fidèles à leur maîtresse, et qu'elles la défendent selon le peu de forces qu'ont les qualités d'un corps mort, qui doivent bientôt périr à leur tour. Mais parce qu'on ne peut pas toujours combattre, et que toutes choses ont un lieu de repos, il faut sans doute que le feu, par exemple, ait son centre, où il tâche toujours d'aller par sa légèreté et par son inclination naturelle, afin de se reposer, de ne brûler plus, et de quitter même sa chaleur, qu'il ne gardait ici-bas que pour sa défense.

Voilà une petite partie des conséquences que l'on tire de ce dernier principe : Qu'il y a des formes substantielles, lesquelles conséquences on a fait conclure à notre philosophe avec un peu trop de liberté; car d'ordinaire les autres disent ces mêmes choses plus sérieusement qu'il n'a pas fait ici.

Il y a encore une infinité d'autres conséquences que tire tous les jours chaque philosophe, selon son humeur et son inclination, selon la fécondité ou la stérilité de son imagination; car ce ne sont que ces choses qui les font différer les uns des autres.

On ne s'arrête point ici à combattre ces substances chimériques, d'autres personnes les ont assez examinées, ils ont assez fait voir que les formes substantielles ne furent jamais dans la nature, et qu'elles servent à tirer un très grand nombre de conséquences fausses, ridicules, et même contradictoires. On se contente d'avoir reconnu leur origine dans l'esprit de l'homme, et qu'elles doivent ce qu'elles sont aujourd'hui à ce préjugé commun à tous les hommes [2] : Que les sensations sont dans les

[1] Quelque péripatéticien scolastique a-t-il imaginé une forme de cadavre s'emparant du corps d'un animal mort et poursuivant de sa haine toutes les qualités qui ont suivi le parti de son ennemie! J'ai peine à croire que Malebranche n'ait pas un peu chargé les choses. Il est en effet encore moins équitable que Descartes pour l'ancienne philosophie qu'il cherche constamment à tourner en ridicule. Il ne perd pas d'ailleurs, comme on le verra, une seule occasion de maltraiter et de défigurer Aristote qui n'est pour lui « qu'un misérable et pitoyable philosophe ».

[2] Chap. 10, art. V.

objets qu'ils sentent. Car si l'on considère avec un peu d'attention ce que nous avons déjà dit, savoir : Qu'il est nécessaire, pour la conservation du corps, que nous ayons des sensations essentiellement différentes, quoique les impressions que les objets font sur notre corps, ne diffèrent que très peu, on verra clairement que c'est à tort qu'on s'imagine de si grandes différences dans les objets de nos sens.

Mais il faut que je dise ici en passant, qu'on ne trouve rien à redire à ces termes de *forme* et de *différences essentielles*. Le miel est sans doute miel par la forme, et c'est ainsi qu'il diffère essentiellement du sel ; mais cette forme, ou cette différence essentielle, ne consiste que dans la différente configuration de ses parties. C'est cette différente configuration qui fait que le miel est miel, et que le sel est sel , et quoiqu'il ne soit qu'accidentel à la matière en général d'avoir la configuration des parties du miel ou du sel, et ainsi d'avoir la forme du miel et du sel, on peut dire cependant qu'il est essentiel au miel et au sel, pour être ce qu'ils sont, d'avoir une telle ou telle configuration dans leurs parties. De même que les sensations de froid, de chaud, du plaisir et de la douleur, ne sont point essentielles à l'âme, mais seulement à l'âme qui les sent, parce que c'est par ces sensations qu'elle est appelée à sentir du chaud, du froid, du plaisir et de la douleur.

CHAPITRE XVII

I. Autre exemple tiré de la morale, lequel fait voir que nos sens ne nous offrent que de faux biens. — II. Qu'il n'y a que Dieu qui fait notre bien. — III. Origine des erreurs des épicuriens et des stoïciens.

On a rapporté des preuves, qui font, ce semble, assez voir que ce préjugé, que nos sensations sont dans les objets, est un principe très fécond en erreurs dans la physique. Il en faut maintenant apporter d'autres tirées de la morale, dans laquelle ce même préjugé joint avec celui-ci, que les objets de nos sens sont les véritables causes de nos sensations, est aussi très dangereux.

I. Il n'y a rien de si commun dans le monde, que de voir des

personnes qui s'attachent aux biens sensibles ; les uns aiment la musique, les autres la bonne chère, et d'autres enfin sont passionnés pour d'autres choses. Or voici à peu près de quelle manière ils doivent avoir raisonné, pour s'être persuadés que tous ces objets sont des biens. Toutes ces saveurs agréables qui nous plaisent dans les festins, ces sons qui flattent l'oreille, et ces autres plaisirs que nous sentons en d'autres occasions, sont sans doute renfermés dans des objets sensibles, ou tout au moins ces objets nous les font sentir, et nous ne pouvons les goûter que par leur moyen. Or il n'est pas possible de douter que le plaisir ne soit bon, que la douleur ne soit mauvaise; nous en sommes intérieurement convaincus, et par conséquent les objets de nos passions sont des biens très réels, auxquels nous devons nous attacher pour être heureux.

Voilà le raisonnement que nous faisons d'ordinaire presque sans y penser. Ainsi, c'est à cause que nous croyons que nos sensations sont dans les objets, ou bien que les objets [1] ont en eux-mêmes le pouvoir de nous les faire sentir, que nous considérons comme nos biens des choses au-dessus desquelles nous sommes infiniment élevés, qui ne peuvent au plus agir que sur nos corps et produire quelques mouvements dans leurs fibres, mais qui ne peuvent jamais agir sur nos âmes, ni nous faire sentir du plaisir ou de la douleur.

II. Certainement, si ce n'est pas notre âme qui agit elle-même, à l'occasion de ce qui se passe dans le corps, il n'y a que Dieu seul qui ait ce pouvoir, et si ce n'est point elle qui se cause du plaisir ou de la douleur selon la diversité des ébranlements des fibres de son corps, comme il y a toutes [2] les apparences, puisqu'elle sent du plaisir et de la douleur sans qu'elle y consente, je ne connais point d'autre main assez puissante pour les lui faire sentir, que celle de l'auteur de la nature.

En effet il n'y a que Dieu qui soit notre véritable bien. Il n'y a que lui qui puisse nous combler de tous les plaisirs dont nous sommes capables. Ce n'est que dans sa connaissance et dans son amour qu'il a résolu de nous les faire sentir; et ceux

[1] J'expliquerai dans le dernier livre en quel sens les objets agissent sur le corps. (Note de Malebranche.)

[2] V, liv. 3. ch. 1 c. n. 3.

qu'il a attachés aux mouvements qui se passent dans notre corps, afin que nous eussions soin de sa conservation, sont très petits, très faibles et de très peu de durée, quoique dans l'état où le péché nous a réduits nous en soyons comme esclaves. Mais ceux qu'il fera sentir à ses élus dans le ciel, seront infiniment plus grands, puisqu'il nous a faits pour le connaître et pour l'aimer. Car enfin l'ordre demandant que l'on ressente de plus grands plaisirs, lorsqu'on possède de plus grands biens, puisque Dieu est infiniment au-dessus de toutes choses, le plaisir de ceux qui le posséderont surpassera certainement tous les plaisirs.

III. Ce que nous venons de dire de la cause de nos erreurs à l'égard du bien, fait assez connaître la fausseté des opinions qu'avaient les stoïciens et les épicuriens touchant le souverain bien. Les épicuriens le mettaient dans le plaisir; et parce qu'on le sent aussi bien dans le vice que dans la vertu, et même plus ordinairement dans le premier que dans l'autre, on a cru communément qu'ils se laissaient aller à toutes sortes de voluptés.

Or la première cause de leur erreur, est que jugeant faussement qu'il y avait quelque chose d'agréable dans les objets de leurs sens, ou qu'ils étaient les véritables causes des plaisirs qu'ils sentaient, étant outre cela convaincus par le sentiment intérieur qu'ils avaient d'eux-mêmes, que le plaisir était un bien pour eux, au moins pour le temps qu'ils en jouissaient; ils se laissaient aller à toutes les passions, desquelles ils n'appréhendaient point de souffrir quelque incommodité dans la suite. Au lieu qu'ils devaient considérer, que le plaisir que l'on sent dans les choses sensibles, ne peut être dans ces choses comme dans leurs véritables causes, ni d'une autre manière, et par conséquent, que les biens sensibles ne peuvent être des biens à l'égard de notre âme, et le reste que nous avons expliqué.

Les stoïciens, persuadés au contraire que les plaisirs sensibles n'étaient que dans le corps, et pour le corps, et que l'âme devait avoir son bien particulier, mettaient le bonheur dans la vertu. Or voici la source de leurs erreurs.

C'est qu'ils croyaient que le plaisir et la douleur sensible n'étaient point dans l'âme, mais seulement dans le corps; et ce faux jugement leur servait ensuite de principe pour d'autres fausses conclusions, comme que la douleur n'est point un mal,

ni le plaisir un bien, que les plaisirs des sens ne sont point bons en eux-mêmes, qu'ils sont communs aux hommes et aux bêtes, etc. Cependant il est facile de voir, que quoique les épicuriens et les stoïciens aient eu tort en bien des choses, ils ont eu raison en quelques-unes. Car le bonheur des bienheureux ne consiste que dans une vertu accomplie, c'est-à-dire dans la connaissance et l'amour de Dieu, et dans un plaisir très doux qui les accompagne sans cesse.

Retenons donc bien, que les objets extérieurs ne renferment rien d'agréable ni de fâcheux, qu'ils ne sont point les causes nos plaisirs, que nous n'avons point de sujet de les craindre ni de les aimer, mais qu'il n'y a que Dieu qu'il faille craindre et qu'il faille aimer, comme il n'y a que lui qui soit assez puissant pour nous punir et pour nous récompenser, pour nous faire sentir du plaisir et de la douleur ; enfin que ce n'est qu'en Dieu et que de Dieu que nous devons espérer les plaisirs, pour lesquels nous avons une inclination si forte, si naturelle et si juste [1].

CHAPITRE XVIII

I. Que nos sens nous portent à l'erreur en des choses même qui ne sont point sensibles. — II. Exemple tiré de la conversation des hommes. — III. Qu'il ne faut point s'arrêter aux manières sensibles.

Nos sens ne nous trompent pas seulement à l'égard de leurs objets, comme de la lumière des couleurs, et des autres qualités sensibles ; ils nous séduisent même touchant les objets qui ne sont point de leur ressort, en nous empêchant de les considérer avec assez d'attention pour en porter un jugement solide. C'est ce qui mérite bien d'être expliqué.

I. L'attention et l'application de l'esprit aux idées claires et

[1] Malebranche ne se fait-il pas quelque illusion sur les avantages pour la morale de sa doctrine qui attribue à l'âme les qualités sensibles des objets? Que les objets ne soient que des occasions, comme il le pense, et non pas des causes, suivant l'opinion commune, du plaisir et de la douleur, en seront-ils moins aimables ou haïssables pour nous, l'effet étant absolument le même? Il revient souvent sur ces prétendus avantages moraux des causes occasionnelles dans la *Recherche* et surtout dans son *Traité de morale*.

distinctes que nous avons des objets, est la chose du monde la plus nécessaire pour découvrir ce qu'ils sont véritablement. Car de même qu'il n'est pas possible de voir la beauté de quelque ouvrage sans ouvrir les yeux, et sans le regarder fixement, ainsi l'esprit ne peut pas voir évidemment la plupart des choses avec les rapports qu'elles ont les unes aux autres, s'il ne les considère avec attention. Or il est certain que rien ne nous détourne davantage de l'attention aux idées claires et distinctes, que nos propres sens; et par conséquent rien ne nous éloigne davantage de la vérité et ne nous jette sitôt dans l'erreur.

Pour bien concevoir cette vérité, il est absolument nécessaire de savoir, que les trois manières dont l'âme aperçoit : savoir par les sens, par l'imagination et par l'esprit, ne la touchent pas toutes également, et que par conséquent elle n'apporte pas une pareille attention à tout ce qu'elle aperçoit par leur moyen; car elle s'applique beaucoup à ce qui la touche beaucoup, et elle est peu attentive à ce qui la touche peu.

Or ce qu'elle aperçoit par les sens la touche, et l'applique extrêmement; ce qu'elle connaît par l'imagination la touche beaucoup moins; mais ce que l'entendement lui représente, je veux dire, ce qu'elle aperçoit par elle-même, ou indépendamment des sens et de l'imagination, ne la réveille presque pas. Personne ne peut douter que la plus petite douleur des sens ne soit plus présente à l'esprit, et ne la rende plus attentive que la méditation d'une chose de beaucoup plus grande conséquence.

La raison de ceci est, que les sens représentent les objets comme présents, et que l'imagination ne les représente que comme absents. Or il est à propos que de plusieurs biens, ou de plusieurs maux proposés à l'âme, ceux qui sont présents la touchent et l'appliquent davantage que les autres qui sont absents, parce qu'il est nécessaire que l'âme se détermine promptement sur ce qu'elle doit faire en cette rencontre. Ainsi elle s'applique beaucoup plus à une simple piqûre, qu'à des spéculations fort relevées, et les plaisirs et les maux de ce monde font même plus d'impression sur elle que les douleurs terribles, et les plaisirs infinis de l'éternité.

Les sens appliquent donc extrêmement l'âme à ce qu'ils lui représentent. Or, comme elle est limitée, et qu'elle ne peut net-

tement concevoir beaucoup de choses à la fois, elle ne peut apercevoir nettement ce que l'entendement lui représente, dans le même temps que les sens lui offrent quelque chose à considérer. Elle laisse donc les idées claires et distinctes de l'entendement, propres cependant à découvrir la vérité des choses en elles-mêmes, et elle s'applique uniquement aux idées confuses des sens qui la touchent beaucoup, et qui ne lui représentent point les choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement selon le rapport qu'elles ont avec son corps.

II. Si une personne, par exemple, veut expliquer quelque vérité, il est nécessaire qu'il se serve de la parole et qu'il exprime ses mouvements et ses sentiments intérieurs par des mouvements et des manières sensibles. Or l'âme ne peut dans le même temps apercevoir distinctement plusieurs choses. Ainsi ayant toujours une grande attention à ce qui lui vient par les sens, elle ne considère presque point les raisons qu'elle entend dire. Mais elle s'applique beaucoup au plaisir sensible qu'elle a de la mesure des périodes, des rapports des gestes avec les paroles, de l'agrément du visage; enfin de l'air et de la manière de celui qui parle. Cependant après qu'elle a écouté, elle veut juger, c'est la coutume. Ainsi ces jugements doivent être différents, selon la diversité des impressions qu'elle aura reçues par les sens.

Si, par exemple, celui qui parle s'énonce avec facilité, s'il garde une mesure agréable dans ses périodes, s'il a l'air d'un honnête homme et d'un homme d'esprit, si c'est une personne de qualité; s'il est suivi d'un grand train, s'il parle avec autorité et avec gravité, si les autres l'écoutent avec respect et en silence, s'il a quelque réputation et quelque commerce avec les esprits du premier ordre; enfin s'il est assez heureux pour plaire, ou pour être estimé, il aura raison dans tout ce qu'il avancera, il n'y aura pas jusqu'à son collet et à ses manchettes qui ne prouvent quelque chose [1].

Mais s'il est assez malheureux pour avoir des qualités contraires à celles-ci, il aura beau démontrer, il ne prouvera jamais rien; qu'il dise les plus belles choses du monde, on ne

[1] Voilà un trait digne de La Bruyère avec lequel Malebranche peut rivaliser pour la peinture des caractères et des mœurs, comme on le verra surtout dans le livre suivant et dans le quatrième.

les apercevra jamais. L'attention des auditeurs n'étant qu'à ce qui touche les sens, le dégoût qu'ils auront de voir un homme si mal composé, les occupera tout entiers, et empêchera l'application qu'ils devraient avoir à ses pensées. Ce collet sale et chiffonné fera mépriser celui qui le porte, et tout ce qui peut venir de lui; et cette manière de parler de philosophe et de rêveur, fera traiter de rêveries et d'extravagances ces hautes et sublimes vérités dont le commun du monde n'est pas capable.

Voilà quels sont les jugements des hommes. Leurs yeux et leurs oreilles jugent de la vérité, et non pas la raison dans les choses même qui ne dépendent que de la raison, parce que les hommes ne s'appliquent qu'aux manières sensibles et agréables, et qu'ils n'apportent presque jamais une attention forte et sérieuse pour découvrir la vérité.

III. Qu'y a-t-il cependant de plus injuste, que de juger les choses par la manière et de mépriser la vérité, parce qu'elle n'est pas revêtue d'ornements qui nous plaisent, et qui flattent nos sens? Il devait être honteux à des philosophes et à des personnes qui se piquent d'esprit, de rechercher avec plus de soin ces manières agréables, que la vérité même, et de se repaître plutôt l'esprit de la vanité des paroles, que de la solidité des choses. C'est au commun des hommes, c'est aux âmes de chair et de sang à se laisser gagner par des périodes mesurées, et par des figures et des mouvements qui réveillent les passions.

> Omnia enim stolidi magis admirantur, amantque.
> Inversis qua sub verbis latitantia cernunt.
> Veraque constituunt, quœ belle tangere possunt.
> Aures, et lepido qua sunt fucata sonore [1].

Mais les personnes sages tâchent de se défendre contre la force maligne, et les charmes puissants de ces manières sensibles. Les sens leur imposent aussi bien qu'aux autres hommes, puisqu'en effet ils sont hommes; mais ils méprisent les rapports qu'ils leur font. Ils imitent ce fameux exemple des juges de l'Aréopage qui défendaient rigoureusement à leurs avocats de se servir de ces paroles et de ces figures trompeuses, et qui ne les écoutaient que dans les ténèbres, de peur que les agréments de

[1] Lucrèce, 1er livre, v. 642.

leurs paroles et de leurs gestes ne leur persuadassent quelque chose contre la vérité et la justice, et afin qu'ils pussent davantage s'appliquer à considérer la solidité de leurs raisons.

CHAPITRE XIX

Deux autres exemples. — I. Le premier, de nos erreurs touchant la nature des corps. — II. Le second, de celles qui regardent les qualités de ces mêmes corps.

Il est certain que la plupart de nos erreurs ont pour première cause cette forte application de l'âme à ce qui lui vient par les sens, et cette nonchalance où elle est pour les choses que l'entendement lui représente. On vient d'en donner un exemple de fort grande conséquence pour la moralité, tiré de la conversation des hommes ; en voici encore d'autres tirés du commerce que l'on a avec le reste de la nature, lesquels il est absolument nécessaire de remarquer pour la physique.

I. Une des principales erreurs où l'on tombe en matière de physique, c'est que l'on s'imagine qu'il y a beaucoup plus de substance dans les corps qui se font beaucoup sentir, que dans les autres qu'on ne sent presque pas. La plupart des hommes croient qu'il y a bien plus de matière dans l'or et dans le plomb que dans l'air et dans l'eau ; et les enfants même, qui n'ont point remarqué par les sens les effets de l'air, s'imaginent ordinairement que ce n'est rien de réel.

L'or et le plomb sont fort pesants, fort durs et fort sensibles, l'eau et l'air au contraire ne se font presque pas sentir. De là les hommes concluent, que les premiers ont bien plus de réalité que les autres, ou qu'il y a plus de matière dans un pied cube d'or que dans un pied d'air ou de matière invisible ; ils jugent de la vérité des choses par l'impression sensible qui nous trompe toujours, et ils négligent les idées claires et distinctes de l'esprit, qui ne nous trompent jamais, parce que le sensible nous touche et nous applique, et que l'intelligible nous endort. Ces faux jugements regardent la substance des corps ; en voici d'autres sur les qualités des mêmes corps.

II. Les hommes jugent presque toujours que les objets, qui excitent en eux des sensations plus agréables, sont les plus par-

faits et les plus purs, sans savoir seulement en quoi consiste la perfection et la pureté de la matière, et même sans s'en mettre en peine.

Ils disent, par exemple, que de la fange est impure, et que de l'eau très claire est fort pure. Mais les chameaux qui aiment l'eau bourbeuse, et ces animaux qui se plaisent dans la fange, ne seraient pas de leur sentiment. Ce sont des bêtes, il est vrai. Mais les personnes qui aiment les entrailles de la bécasse et qui sentent avec plaisir les excréments de la fouine, ne disent pas que c'est de l'impureté, quoiqu'ils le disent de ce qui sort de tous les autres animaux. Enfin le musc et l'ambre sont estimés généralement de tous les hommes, de ceux mêmes qui croient que ce ne sont que des excréments.

Certainement on ne juge de la perfection de la matière et de sa pureté que par rapport à ses propres sens; et de là il arrive que les sens étant différents dans tous les hommes, comme on l'a suffisamment expliqué, ils doivent juger très diversement de la perfection et de la pureté de la matière. Ainsi les livres qu'ils composent tous les jours sur les perfections imaginaires qu'ils attribuent à certains corps, sont nécessairement remplis d'erreurs dans une variété tout à fait étrange et bizarre; puisque les raisonnements qu'ils contiennent ne sont appuyés que sur les idées fausses, confuses et irrégulières de nos sens.

Il ne faut pas que des philosophes disent, que la matière est *pure* ou *impure*, s'ils ne savent ce qu'ils entendent précisément par ces mots de pur et d'impur; car il ne faut pas parler sans savoir ce que l'on dit, c'est-à-dire sans avoir des idées distinctes, qui répondent aux termes dont on se sert. Or s'ils avaient fixé des idées claires et distinctes à l'un et à l'autre de ces mots, ils verraient que ce qu'ils appellent pur serait souvent très impur, et que ce qui leur paraît impur, se trouverait très pur.

S'ils voulaient, par exemple, que cette matière là fût la plus pure et la plus parfaite, dont les parties feraient les plus délicées et les plus faciles à se mouvoir, l'or, l'argent et les pierres précieuses seraient des corps extrêmement imparfaits, et l'air et le feu seraient au contraire très parfaits. Quand de la chair viendrait à se corrompre et à sentir mauvais, ce serait alors qu'elle commençerait à se perfectionner; et une charogne puante serait un corps bien plus parfait que la chair ordinaire.

Que si au contraire ils voulaient que les corps les plus parfaits fussent ceux dont les parties seraient les plus grosses, les plus solides et les plus difficiles à remuer, de la terre serait plus parfaite que de l'or, et l'air et le feu seraient les corps les plus imparfaits.

Que si on ne veut pas attacher aux termes de pur et de parfait les idées distinctes, dont je viens de parler, il est permis d'en substituer d'autres en leur place. Mais si on prétend ne définir ces mots que par des notions sensibles, on confondra éternellement toutes choses, puisqu'on ne fixera jamais la signification des termes qui les expriment. Tous les hommes, comme l'on a déjà prouvé, ont des sensations bien différentes des mêmes objets : Donc on ne doit pas définir ces objets par les sensations qu'on en a, si on ne veut parler sans s'entendre, et mettre la confusion partout.

Mais au fond, je ne vois pas qu'il y ait de matière, fût-ce celle dont les cieux sont composés, qui contienne en soi plus de perfection que les autres. Toute matière ne semble capable que de figures et de mouvements, et il lui est égal d'avoir des figures et des mouvements réguliers, ou d'en avoir d'irréguliers. La raison ne nous dit pas que le soleil soit plus parfait, ni plus lumineux que la boue, ni que ces beautés de nos romans et de nos poètes aient aucun avantage sur les cadavres les plus corrompus. Ce sont nos sens faux et trompeurs qui nous le disent. On a beau se récrier, toutes les railleries et les exclamations paraîtront froides et badines à ceux qui examineront attentivement les raisons qu'on a apportées.

Ceux qui savent seulement sentir, croient que le soleil est plein de lumière ; mais ceux qui savent sentir et raisonner, ne le croient pas, pourvu qu'ils sachent aussi bien raisonner qu'ils savent sentir. On est très persuadé, que ceux-mêmes qui défèrent le plus au témoignage de leurs sens, entreraient dans le sentiment où l'on est, s'ils avaient bien médité les choses que l'on a dites. Mais ils aiment trop les illusions de leurs sens ; il y a trop longtemps qu'ils obéissent à leurs préjugés, et leur âme s'est trop oubliée pour reconnaître que c'est à elle-même qu'appartiennent toutes les perfections qu'elle s'imagine voir dans les corps.

Ce n'est pas aussi à ces sortes de gens que l'on parle : on se

met peu en peine de leur approbation et de leur estime : ils ne veulent pas écouter, ils ne peuvent donc pas juger. Il suffit qu'on défende la vérité, et qu'on ait l'approbation de ceux qui travaillent sérieusement à se délivrer des erreurs de leurs sens, et à user bien des lumières de leur esprit. On leur demande seulement, qu'ils méditent ces pensées avec le plus d'attention qu'ils pourront, et qu'ils jugent. Qu'ils les condamnent, ou qu'ils les approuvent, on les soumet à leur jugement, parce que par leur méditation ils auront acquis sur elles droit de vie et de mort, qui ne peut leur être contesté sans injustice.

CHAPITRE XX

Conclusion de ce premier livre. — I. Que nos sens ne nous sont donnés que pour notre corps. — II. Qu'il faut douter de ce qu'ils nous rapportent. — III. Que ce n'est pas peu que de douter comme il faut.

Nous avons, ce me semble, assez découvert les erreurs générales où nos sens nous portent, soit à l'égard de leurs propres objets, soit à l'égard des choses qui ne peuvent être aperçues que par l'entendement; et je ne crois pas qu'en suivant leur rapport nous tombions dans aucune erreur, dont on ne puisse reconnaître la cause par les choses que nous venons de dire, pourvu qu'on les veuille un peu méditer.

I. Nous avons encore vu que nos sens sont très fidèles et très exacts pour nous instruire des rapports que tous les corps qui nous environnent ont avec le nôtre; mais qu'ils sont incapables de nous apprendre ce que ces corps sont en eux-mêmes, que pour en faire un bon usage, il ne faut s'en servir que pour conserver sa santé et sa vie, et qu'on ne les peut assez mépriser, quand ils veulent s'élever jusqu'à se soumettre l'esprit. C'est la principale chose que je souhaite que l'on retienne bien de tout ce premier livre. Que l'on conçoive bien que nos sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps, qu'on se fortifie dans cette pensée et que, pour se délivrer de l'ignorance où l'on est, on cherche d'autres secours que ceux qu'ils nous fournissent [1].

[1] Par un jugement naturel, dont j'ai parlé en plusieurs endroits du livre précédent.

II. Que s'il se trouve quelques personnes, comme sans doute il n'y en aura que trop, qui ne soient point persuadées de ces dernières propositions par les choses qu'on a dites jusqu'ici, on leur demande encore bien moins. Il suffit qu'ils entrent seulement en quelque défiance de leurs sens ; et s'ils ne peuvent pas rejeter entièrement leurs rapports comme faux et trompeurs, on leur demande seulement qu'ils doutent sérieusement que ces rapports soient entièrement vrais.

Et véritablement il me semble qu'on en a assez dit pour jeter au moins quelque scrupule dans l'esprit des personnes raisonnables, et par conséquent pour les exciter à se servir de leur liberté autrement qu'ils n'ont fait jusqu'à présent. Car s'ils peuvent entrer dans quelque doute que les rapports de leurs sens soient vrais, ils auront aussi plus de facilité à retenir leur consentement et à s'empêcher ainsi de tomber dans les erreurs où ils sont tombés jusqu'ici ; principalement s'ils se souviennent de la règle qui est au commencement de ce traité : Qu'on ne doit jamais donner un consentement entier, qu'à des choses qui paraissent entièrement évidentes, et auxquelles on ne peut s'abstenir de consentir, sans reconnaître avec une entière certitude, que l'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne s'y rendait pas.

III. Au reste qu'on ne s'imagine pas avoir peu avancé, si on a seulement appris à douter. Savoir douter par esprit et par raison, n'est pas si peu de chose qu'on le pense. Car il faut le dire ici, il y a bien de la différence entre douter et douter. On doute par emportement et par brutalité, par aveuglement et par malice, et enfin par fantaisie, et parce que l'on veut douter. Mais on doute aussi par prudence et par défiance, par sagesse et par pénétration d'esprit. Les académiciens et les athées doutent de la première sorte ; les vrais philosophes doutent de la seconde. Le premier doute est un doute de ténèbres, qui ne conduit point à la lumière, mais qui en éloigne toujours. Le second doute naît de la lumière, et il aide en quelque façon à la produire à son tour.

Ceux qui ne doutent que de la première façon, ne comprennent pas ce que c'est que douter avec esprit. Ils se raillent de ce que M. Descartes apprend à douter dans la première de ses méditations métaphysiques, parce qu'il leur semble qu'il n'y a

qu'à douter par fantaisie, et qu'il n'y a qu'à dire en général que notre nature est infirme, que notre esprit est plein d'aveuglement, qu'il faut avoir un grand soin de se défaire de ces préjugés, et autres choses semblables. Ils pensent que cela suffit pour ne plus se laisser séduire à ses sens, et pour ne plus se tromper du tout. Il ne suffit pas de dire que l'esprit est faible, il faut lui faire sentir ses faiblesses. Ce n'est pas assez de dire qu'il est sujet à l'erreur, il faut lui découvrir en quoi consiste ses erreurs. C'est ce que nous croyons avoir commencé de faire dans ce premier livre, en expliquant la nature et les erreurs de nos sens, et nous allons poursuivre notre même dessein, en expliquant dans le second la nature et les erreurs de notre imagination.

LIVRE SECOND

DE L'IMAGINATION

CHAPITRE PREMIER

I. Idée générale de l'imagination. — II. Qu'elle renferme deux facultés, l'une active, l'autre passive. — III. Cause générale des changements qu arrivent dans l'imagination des hommes, et le fondement de ce livre.

Dans le livre précédent nous avons traité des sens. Nous avons tâché d'en expliquer la nature, et de marquer précisément l'usage que l'on en doit faire. Nous avons découvert les principales et les plus générales erreurs dans lesquelles ils nous jettent; et nous avons tâché de limiter de telle sorte leur puissance, qu'on doit beaucoup espérer d'eux, et n'en rien craindre, si on les retient toujours dans les bornes que nous leur avons prescrites. Dans ce second livre nous traiterons de l'imagination, l'ordre naturel nous y oblige; car il y a un si grand rapport entre les sens et l'imagination qu'on ne doit pas les séparer. On verra même dans la suite que ces deux facultés ne diffèrent entre elles que du plus et du moins.

Voici l'ordre que nous gardons dans ce traité. Il est divisé en trois parties. Dans la première nous expliquons les causes physiques du dérèglement et des erreurs de l'imagination. Dans la seconde nous faisons quelque application de ces causes aux erreurs les plus générales de l'imagination, et nous parlons aussi des causes que l'on peut appeler morales de ces erreurs. Dans la troisième nous parlons de la communication contagieuse des imaginations fortes.

Si la plupart des choses que ce traité contient ne sont pas si nouvelles que celles que l'on a déjà dites, en expliquant les erreurs des sens, elles ne seront pas toutefois moins utiles. Les personnes éclairées reconnaissent assez les erreurs et les causes mêmes des erreurs dont je traite; mais il y a très peu de personnes qui y fassent assez de réflexion. Je ne prétends pas instruire tout le monde, j'instruis les ignorants, et j'avertis seulement les autres, ou plutôt je tâche ici de m'instruire, et de m'avertir moi-même.

I. Nous avons dit, dans le premier livre, que les organes de nos sens étaient composés de petits filets qui, d'un côté se terminent aux parties extérieures du corps et à la peau, et de l'autre aboutissent vers le milieu du cerveau. Or ces petits filets peuvent être remués en deux manières, ou en commençant par les bouts qui se terminent dans le cerveau, ou par ceux qui se terminent au dehors. L'agitation de ces petits filets ne pouvant se communiquer jusqu'au cerveau, que l'âme n'aperçoive quelque chose, si l'agitation commence par l'impression que les objets font sur la surface extérieure des filets de nos nerfs, et qu'elle se communique jusqu'au cerveau, alors l'âme sent et juge [1] que ce qu'elle sent est au dehors, c'est-à-dire qu'elle aperçoit un objet comme présent. Mais s'il n'y a que les filets intérieurs qui soient légèrement ébranlés par le cours des esprits animaux, ou de quelqu'autre manière, l'âme imagine, et juge que ce qu'elle imagine n'est point au dehors, mais au dedans du cerveau, c'est-à-dire qu'elle aperçoit un objet comme absent. Voilà la différence qu'il y a entre sentir et imaginer.

Mais il faut remarquer que les fibres du cerveau sont beaucoup plus agitées par l'impression des objets, que par le cours des esprits, et que c'est pour cela que l'âme est beaucoup plus touchée par les objets extérieurs qu'elle juge comme présents, et comme capables de lui faire sentir du plaisir, ou de la douleur, que par le cours des esprits animaux. Cependant il arrive quelquefois dans les personnes qui ont les esprits animaux fort agités par des jeûnes, par des veilles, par quelque fièvre chaude, ou par quelque passion violente, que ces esprits remuent les fibres intérieures de leur cerveau avec autant de force que les objets extérieurs ; de sorte que ces personnes sentent ce qu'ils ne devraient qu'imaginer, et croient voir devant leurs yeux des objets qui ne sont que dans leur imagination. Cela montre bien qu'à l'égard de ce qui se passe dans le corps, les sens et l'imagination ne diffèrent que du plus et du moins, ainsi que je viens de l'avancer.

Mais afin de donner une idée plus distincte et plus particulière de l'imagination, il faut savoir, que toutes les fois qu'il

[1] Par un jugement naturel, dont j'ai parlé en plusieurs endroits du livre précédent. (Note de Malebranche.)

y a du changement dans la partie du cerveau à laquelle les nerfs aboutissent, il arrive aussi du changement dans l'âme ; c'est-à-dire, comme nous avons déjà expliqué, que s'il arrive dans cette partie quelque mouvement des esprits qui change quelque peu l'ordre de ses fibres, il arrive aussi quelque perception nouvelle dans l'âme ; elle sent nécessairement, ou elle imagine quelque chose de nouveau, et l'âme ne peut jamais rien sentir, ni rien imaginer de nouveau, qu'il n'y ait du changement dans les fibres de cette même partie du cerveau.

De sorte que la faculté d'imaginer, ou l'imagination, ne consiste que dans la puissance qu'a l'âme de se former des images des objets, en produisant du changement dans les fibres de cette partie du cerveau, que l'on peut appeller partie *principale*, parce qu'elle répond à toutes les parties de notre corps, et que c'est le lieu où notre âme réside immédiatement, s'il est permis de parler ainsi.

II. Cela fait voir clairement, que cette puissance qu'a l'âme de former des images renferme deux choses ; l'une qui dépend de l'âme même, et l'autre qui dépend du corps. La première est l'action et le commandement de la volonté. La seconde est l'obéissance que lui rendent les esprits animaux qui tracent ces images, et les fibres du cerveau sur lesquelles elles doivent être gravées. Dans cet ouvrage on appelle indifféremment du nom d'*imagination* l'une et l'autre de ces deux choses, et on ne les distingue point par les mots d'*action* et de *passive* qu'on leur pourrait donner, parce que le sens de la chose dont on parle marque assez de laquelle des deux on entend parler, si c'est de l'*imagination active* de l'âme, ou de l'*imagination passive* du corps.

On ne détermine point encore en particulier, quelle est cette partie *principale* dont on vient de parler. Premièrement parce qu'on le croit assez inutile. Secondement, parce que cela est fort incertain. Et enfin parce que n'en pouvant convaincre les autres, à cause que c'est un fait qui ne se peut prouver ici, quand on serait très assuré qu'elle est cette partie principale, on croit qu'il serait mieux de n'en rien dire.

Que ce soit donc, selon le sentiment de Willis, dans les deux petits corps, qu'il appelle *corpora striata*, que réside le sens commun ; que les sinuosités du cerveau conservent les espèces

de la mémoire, et que le corps *calleux* soit le siège de l'imagination; que ce soit suivant le sentiment de Fernel dans la *pie-mère*, qui enveloppe la substance du cerveau; que ce soit dans la glande *pinéale* de M. Descartes, ou enfin dans quelque autre partie inconnue jusqu'ici que notre âme exerce ses principales fonctions, on ne s'en met pas fort en peine. Il suffit qu'il y ait une partie principale ; et cela est même absolument nécessaire, comme aussi que le fond du système de M. Descartes subsiste. Car il faut remarquer, que quand il se serait trompé, comme il y a bien de l'apparence, lorsqu'il a assuré que c'est à la *glande pinéale* que l'âme est immédiatemment unie, cela toutefois ne pourrait faire de tort au fond de son système, duquel on tirera toujours toute l'utilité qu'on peut attendre du véritable pour avancer dans la connaissance de l'homme [1].

III. Puis donc que l'imagination ne consiste que dans la force qu'a l'âme de se former des images des objets, en les imprimant, pour ainsi dire, dans les fibres de son cerveau, plus les vestiges des esprits animaux, qui font les traits de ces images, seront grands et distincts, plus l'âme imaginera fortement et distinctement ces objets. Or, de même que la largeur, la profondeur, et la netteté des traits de quelque gravure dépend de la force dont le burin agit, et de l'obéissance que rend le cuivre : ainsi la profondeur et la netteté des vestiges de l'imagination dépend de la force des esprits animaux, et de la constitution des fibres du cerveau ; et c'est la variété qui se trouve dans ces deux choses, qui fait presque toute cette grande différence que nous remarquons entre les esprits.

Car il est assez facile de rendre raison de tous les différents caractères qui se rencontrent dans les esprits des hommes, d'un côté par l'abondance et la disette, par l'agitation et la lenteur, par la grosseur et la petitesse des esprits animaux, et de l'autre par la délicatesse et la grossièreté, par l'humidité et la sécheresse, par la facilité et la difficulté de se ployer des

[1] Si Malebranche n'ose affirmer avec Descartes que la glande pinéale soit le siège de l'âme, il adopte d'ailleurs toute sa physiologie et particulièrement l'hypothèse des esprits animaux dont il se sert pour donner une explication physiologique de l'imagination et de la mémoire non moins ingénieuse et non pas plus dépourvue de vraisemblance que toutes celles qu'on a imaginées depuis.

fibres du cerveau : et enfin par le rapport que les esprits animaux peuvent avoir avec ces fibres [1]. Et il serait fort à propos, que d'abord chacun tâchât d'imaginer toutes les différentes combinaisons de ces choses, et qu'on les appliquât soi-même à toutes les différences qu'on a remarquées entre les esprits, parce qu'il est toujours plus utile et même plus agréable de faire usage de son esprit, et de l'accoutumer ainsi à découvrir la vérité, que de se laisser corrompre dans l'oisiveté, en ne l'appliquant qu'à des choses toutes digérées et toutes développées Outre qu'il y a des choses si délicates et si fines dans la différence des esprits, qu'on peut bien quelquefois les découvrir et les sentir soi-même, mais on ne peut pas les représenter ni les faire sentir aux autres.

Mais afin d'expliquer, autant qu'on le peut, toutes ces différences qui se trouvent entre les esprits, et afin qu'un chacun remarque plus aisément dans le bien même la cause de tous les changements qu'il y sent en différents temps, il semble à propos d'examiner en général les causes des changements qui arrivent dans les esprits animaux et dans les fibres du cerveau; parce qu'ainsi on découvrira tous ceux qui se trouvent dans l'imagination.

L'homme ne demeure guère lomptemps semblable à lui-même ; tout le monde a assez de preuves intérieures de son inconstance : on juge tantôt d'une façon et tantôt d'une autre sur le même sujet : en un mot la vie de l'homme ne consiste que dans la circulation du sang, et dans une autre circulation de pensées et de désirs ; et il semble qu'on ne puisse guère mieux employer son temps, qu'à rechercher les causes de ces changements qui nous arrivent, et apprendre ainsi à nous connaître nous-mêmes.

CHAPITRE II

I. Des esprits animaux, et des changements auxquels ils sont sujets en général. — II. Que le chyle va au cœur, et qu'il apporte du changement dans les esprits. — III. Que le vin en fait autant.

I. Tout le monde convient assez que les esprits animaux ne

[1] Pour plus de commodité dans ses explications, Malebranche suppose une grande variété dans les esprits animaux. Nous allons voir qu'il est des esprits languissants et même des esprits libertins qui n'obéissent pas à la volonté.

sont que les parties les plus subtiles et les plus agitées du sang, qui se subtilise et s'agite principalement par la fermentation et par le mouvement violent des muscles dont le cœur est composé, que ces esprits sont conduits avec le reste du sang par les artères jusque dans le cerveau, et que là ils en sont séparés par quelques parties destinées à cet usage, desquelles on ne convient pas encore.

Il faut conclure de là, que si le sang est fort subtil, il y aura beaucoup d'esprits animaux, et que s'il est grossier, il y en aura peu. Que si le sang est composé de parties fort faciles à s'embraser dans le cœur et ailleurs, ou fort propres au mouvement, les esprits qui seront dans le cerveau en seront extrêmement échauffés ou agités; que si au contraire le sang ne se fermente pas assez, les esprits animaux seront languissants, sans action et sans force ; enfin que, selon la solidité qui se trouvera dans les parties du sang, les esprits animaux auront plus ou moins de solidité, et par conséquent plus ou moins de force dans leur mouvement. Mais il faut expliquer plus au long toutes ces choses, et apporter des exemples et des expériences incontestables, pour en faire reconnaître plus sensiblement la vérité.

II. L'autorité des anciens n'a pas seulement aveuglé l'esprit de quelques gens, on peut même dire qu'elle leur a fermé les yeux. Car il y a encore quelques personnes si respectueuses à l'égard des anciennes opinions, ou peut-être si opiniâtres, qu'elles ne veulent pas voir des choses qu'ils ne pourraient plus contredire, s'il leur plaisait seulement d'ouvrir les yeux. On voit tous les jours des personnes assez estimées par leur lecture et par leurs études, qui font des livres et des conférences publiques contre les expériences visibles et sensibles de la circulation du sang, contre celle du poids et de la force élastique de l'air et d'autres semblables. La découverte que M. Pecquet a faite en nos jours [1], de laquelle on a besoin ici, est du nombre de celles qui ne sont malheureuses que parce qu'elles ne naissent pas toutes vieilles, et pour ainsi dire avec

[1] Jean Pecquet, étudiant de Dieppe, complétant la découverte de la circulation du sang, venait de découvrir le réservoir du chyle et de prouver que les vaisseaux chilifères se rendent par là dans le canal d'Eustache et dans le système veineux.

une barbe vénérable. On ne laissera pas cependant de s'en servir, et on ne craint pas que les personnes judicieuses y trouvent à redire.

Selon cette découverte il est constant que le chyle ne va pas d'abord des viscères au foie par les veines *mésaraïques*, comme le croient les anciens, mais qu'il passe des boyaux dans les veines lactées, et ensuite dans certains réservoirs où elles aboutissent toutes. Que de là il monte par le *canal thoracique* le long des vertèbres du dos, et se va mêler avec le sang de la veine *axillaire*, laquelle entre dans le tronc supérieur de la veine cave, et qu'ainsi étant mêlé avec le sang, il se va rendre dans le cœur.

Il faut conclure de cette expérience, que le sang mêlé avec le chyle étant fort différent d'un autre sang, qui aurait déjà circulé plusieurs fois par le cœur, les esprits animaux qui n'en sont que les plus subtiles parties, doivent être aussi fort différents dans les personnes qui sont à jeun et dans d'autres qui viendraient de manger; de plus, parce qu'entre les viandes et les breuvages dont on se sert, il y en a d'une infinité de sortes, et même que ceux qui s'en servent ont des corps diversement disposés; deux personnes qui viennent de dîner et qui sortent d'une même table, doivent sentir dans leur faculté d'imaginer une si grande variété de changements, qu'il n'est pas possible de la décrire.

Il est vrai que ceux qui jouissent d'une santé parfaite font une digestion si achevée, que le chyle entrant dans le cœur, et de là dans le cerveau, est aussi propre à former des esprits que le sang ordinaire. De sorte que leurs esprits animaux, et par conséquent leur faculté d'imaginer n'en reçoivent presque pas de changement. Mais pour les vieillards et les infirmes, ils remarquent en eux-mêmes des changements fort sensibles après leur repas. Ils s'assoupissent presque tous; ou pour le moins leur imagination devient toute languissante et n'a plus de vivacité ni de promptitude : ils ne conçoivent plus rien distinctement, ils ne peuvent s'appliquer à quoi que ce soit : en un mot ils sont tout autres qu'ils n'étaient auparavant.

III. Mais afin que les plus sains et les plus robustes aient aussi des preuves sensibles de ce que l'on vient de dire, ils n'ont qu'à faire réflexion sur ce qui leur est arrivé, quand ils ont

bu du vin bien plus qu'à l'ordinaire, ou bien sur ce qui leur arrivera, quand ils ne boiront que du vin dans un repas, et que de l'eau dans un autre. Car on est assuré que s'ils ne sont entièrement stupides, ou si leur corps n'est composé d'une façon toute extraordinaire, ils sentiront aussitôt de la gaieté, ou quelque petit assoupissement, ou quelqu'autre accident semblable.

Le vin est si spiritueux, que ce sont des esprits animaux presque tout formés, mais des esprits libertins, qui ne se soumettent pas volontiers aux ordres de la volonté, à cause apparemment de leur facilité à être mus. Ainsi dans les hommes mêmes les plus forts et les plus vigoureux, il produit de plus grands changements dans l'imagination et dans toutes les parties du corps, que les viandes et les autres breuvages. Il donne du *croc en jambe*, pour parler comme Plaute [1]; et il produit dans l'esprit bien des effets, qui ne sont pas si avantageux que ceux qu'Horace décrit en ces vers :

> Quid non ebrietas designat? operta recludit :
> Spes jubet esse ratas; in prælia trudit inertem :
> Sollicitis animis onus eximit, addocet artes.
> Fecundi calices quem non fecere disertum?
> Contractâ quem non in paupertate solutum [2]?

Il serait assez facile de trouver des raisons fort vraisemblables des principaux effets, que le mélange du chyle avec le sang produit dans les esprits animaux, et ensuite dans le cerveau, et dans l'âme même : comme pourquoi le vin réjouit; pourquoi il donne une certaine vivacité à l'esprit, quand on en prend avec modération ; pourquoi il l'abrutit avec le temps, quand on en fait excès; pourquoi on est assoupi après le repas, et de plusieurs autres choses desquelles on donne ordinairement des raisons fort ridicules. Mais outre qu'on ne fait pas ici une physique, il faudrait donner quelque idée de l'anatomie du cerveau, ou faire quelques suppositions, comme M. Descartes en a faites dans le traité qu'il a fait de l'*Homme*, sans lesquelles il n'est pas possible de s'expliquer. Mais enfin si on lit avec attention ce traité de M. Descartes, on pourra peut-être se satisfaire sur toutes ces questions, à cause des ouvertures qu'il donne pour les résoudre.

[1] Vinum luctator dolosus est.
[2] Hor. ép. 1er liv., ép. v.

CHAPITRE III

Que l'air qu'on respire cause aussi quelque changement dans les esprits.

La seconde cause générale des changements qui arrivent dans les esprits animaux, est l'air que nous respirons. Car quoiqu'il ne fasse pas d'abord des impressions si sensibles que le chyle, cependant il fait à la longue ce que les sucs des viandes font en peu de temps. Cet air entre des branches de la trachée artère dans celle de l'*artère veineuse*[1]; de là il se mêle et se fermente avec le reste du sang dans le cœur, et selon sa disposition particulière et celle du sang, il produit de très grands changements dans les esprits animaux, et par conséquent dans la faculté d'imaginer.

Je sais qu'il y a quelques personnes qui ne croient pas que l'air se mêle avec le sang dans les poumons et dans le cœur, parce qu'ils ne peuvent découvrir avec leurs yeux dans les branches de la trachée artère, et dans celle de l'artère veineuse, les passages par où cet air se communique. Mais il ne faut pas que l'action de l'esprit s'arrête avec celle des sens ; il peut pénétrer ce qui leur est impénétrable, et s'attacher à des choses qui n'ont point de prise pour eux. Il est indubitable qu'il passe continuellement quelques parties du sang des branches de la *veine artérieuse*[2] dans celles de la trachée artère ; l'odeur et l'humidité de l'haleine le prouvent assez, et cependant les passages de cette communication sont imperceptibles. Pourquoi donc les parties subtiles de l'air ne pourraient-elles pas passer des branches de la trachée artère dans l'artère veineuse, quoique les passages de cette communication ne soient pas visibles. Enfin il se transpire beaucoup plus d'humeurs par les pores imperceptibles des artères et de la peau, qu'il n'en sort par les autres passages du corps, et les métaux même les plus solides n'ont point de pores si étroits, qu'il ne se rencontre encore dans la nature des corps assez petits pour y trouver le passage libre, puisqu'autrement ces pores se fermeraient.

[1] C'est la veine du poumon.
[2] C'est l'artère du poumon. (Notes de Malebranche.)

Il est vrai que les parties grossières et branchues de l'air, ne peuvent point passer par les pores ordinaires des corps, et que l'eau même, quoique fort grossière, peut se glisser par des chemins où cet air est obligé de s'arrêter. Mais on ne parle pas ici de ces parties les plus grossières de l'air; elles sont, ce semble, assez inutiles pour la fermentation. On ne parle que des plus petites parties, raides, piquantes, et qui n'ont que fort peu de branches qui les puissent arrêter, parce que ce sont apparemment les plus propres pour la fermentation du sang.

Je pourrais cependant assurer, sur le rapport de Sylvius, que l'air même le plus grossier passe de la trachée artère dans le cœur, puisqu'il assure lui-même, qu'il l'y a vu passer par l'adresse de M. de Swammerdam. Car il est plus raisonnable de croire un homme qui dit avoir vu, qu'un million d'autres qui parlent en l'air. Il est donc certain que les parties les plus subtiles de l'air que nous respirons, entrent dans notre cœur, qu'elles y entretiennent, avec le sang et le chyle, la chaleur qui donne la vie et le mouvement à notre corps; et que selon leurs différentes qualités elles apportent de grands changements dans la fermentation du sang, et dans les esprits animaux.

On reconnaît tous les jours la vérité de ceci par les diverses humeurs et les différents caractères d'esprit des personnes de différents pays. Les Gascons, par exemple, ont l'imagination bien plus vive que les Normands. Ceux de Rouen et de Dieppe et les Picards diffèrent tous entre eux, et encore bien plus des Bas-Normands, quoiqu'ils soient assez proches les uns des autres. Mais si on considère les hommes qui vivent dans des pays plus éloignés, on y rencontrera des différences encore bien plus étranges, comme entre un Italien et un Flamand ou un Hollandais. Enfin il y a des lieux renommés de tout temps pour la sagesse de leurs habitants, comme Théman [1] et Athènes ; et d'autres pour leur stupidité, comme Thèbes, Abdere et quelques autres.

Athenis tenue cœlum, ex quo acutiores etiam putantur Attici, crassum Thebis.
CIC. *De Fato.*

Abderitanæ pectora plebis habes
MARTIAL.

Bœotum in crasso jurares aere natum.
HORACE.

[1] *Numquid non ultra est sapientia in Theman?* Jérem. Ch. 49. v. 17.

CHAPITRE IV

I. Du changement des esprits causé par les nerfs qui vont au cœur et aux poumons. — II. De celui qui est causé par les nerfs qui vont au foie, à la rate, et dans les viscères. — III. Que tout cela se fait contre notre volonté, mais que cela ne se peut faire sans une providence.

La troisième cause des changements qui arrivent aux esprits animaux, est la plus ordinaire et la plus agissante de toutes ; parce que c'est celle qui produit, qui entretient, et qui fortifie toutes les passions. Pour la bien conprendre, il faut savoir que la cinquième, la sixième, et la huitième paire des nerfs envoient la plupart de leurs rameaux dans la poitrine et dans le ventre, où ils ont des usages bien utiles pour la conservation du corps, mais extrêmement dangereux pour l'âme ; parce que ces nerfs ne dépendent point dans leur action de la volonté des hommes, comme ceux qui servent à remuer les bras, les jambes, et les autres parties extérieures du corps, et qu'ils agissent beaucoup plus sur l'âme que l'âme n'agit sur eux.

I. Il faut donc savoir, que plusieurs branches de la huitième paire des nerfs se jettent entre les fibres du principal de tous les muscles, qui est le cœur ; qu'ils environnent ses ouvertures ses oreillettes et ses artères ; qu'ils se répandent même dans la substance du poumon, et qu'ainsi par leurs différents mouvements ils produisent des changements fort considérables dans le sang. Car les nerfs qui sont répandus entre les fibres du cœur, le faisant quelquefois étendre et raccourcir avec trop de force et de promptitude, poussent avec une violence extraordinaire quantité de sang vers la tête et vers toutes les parties du corps. Quelquefois aussi ces mêmes nerfs font un effet tout contraire. Pour les nerfs qui environnent les ouvertures du cœur, ses oreillettes et ses artères, ils font à peu près le même effet que les registres avec lesquels les chimistes modèrent la chaleur de leurs fourneaux, et que les robinets dont on se sert dans les fontaines pour régler le cours de leurs eaux. Car l'usage de ces nerfs est de serrer et d'élargir diversement les ouvertures du cœur ; de hâter et de retarder de cette manière l'entrée et la sortie du sang, et d'en augmenter ainsi et d'en diminuer la cha-

leur. Enfin, les nerfs qui sont répandus dans le poumon, ont aussi le même usage; car le poumon n'étant composé que des branches de la trachée artère, de la veine artérieuse et de l'artère veineuse entrelacées les unes dans les autres, il est visible que les nerfs qui sont répandus dans la substance empêchen par leur contraction que l'air ne passe avec assez de liberté des branches de la trachée artère, et le sang de celles de la veine artérieuse dans l'artère veineuse pour se rendre dans le cœur. Ainsi ces nerfs, selon leur différente agitation, augmentent ou diminuent encore la chaleur et le mouvement du sang.

Nous avons dans toutes nos passions des expériences fort sensibles de ces différents degrés de chaleur de notre cœur. Nous l'y sentons manisfestement diminuer et s'augmenter quelquefois tout d'un coup; et comme nous jugeons faussement que nos sensations sont dans les parties de notre corps, à l'occasion desquelles elles s'excitent en notre âme, ainsi qu'il a été expliqué dans le premier livre, presque tous les philosophes se sont imaginé, que le cœur était le siège principal des passions de l'âme; et c'est même encore aujourd'hui l'opinion la plus commune.

Or, parce que la faculté d'imaginer reçoit de grands changements par ceux qui arrivent aux esprits animaux, et que les esprits animaux sont fort différents selon la différente fermentation ou agitation du sang qui se fait dans le cœur, il est facile de reconnaître ce qui fait que les personnes passionnées imaginent les choses tout autrement, que ceux qui les considèrent de sang-froid.

II. L'autre cause, qui contribue fort à diminuer et à augmenter ces fermentations extraordinaires du sang, consiste dans l'action de plusieurs autres rameaux des nerfs, desquels nous venons de parler.

Ces rameaux se répandent dans le *foie*, qui contient la subtile partie du sang, ou ce qu'on appelle ordinairement la bile, dans la *rate* qui contient la plus grossière, ou la mélancolie, dans le *pancréas*, qui contient un suc acide très propre, ce semble, pour la fermentation, dans l'estomac, les boyaux, et les autres parties, qui contiennent le chyle, enfin ils se répandent dans tous les endroits qui peuvent contribuer quelque

chose pour varier la fermentation ou le mouvement du sang. Il n'y a pas même jusqu'aux artères et aux veines qui ne soient liées de ces nerfs, comme M. Willis l'a découvert du tronc inférieur de la grande artère qui en est liée proche du cœur, de l'artère *axillaire* du côté droit, de la veine *émulgente*, et de quelques autres.

Ainsi l'usage des nerfs étant d'agiter diversement les parties auxquelles ils sont attachés, il est facile de concevoir comment, par exemple, le nerf qui environne le foie, peut en le serrant faire couler grande quantité de bile dans les veines et dans le canal de la bile, laquelle s'étant mêlée avec le sang dans les veines, et avec le chyle par le canal de la bile, entre dans le cœur, et y produise une chaleur bien plus ardente qu'à l'ordinaire. Ainsi lorsqu'on est ému de certaines passions, le sang bout dans les artères et dans les veines, l'ardeur se répand dans tout le corps, le feu monte à la tête, et elle se remplit d'un si grand nombre d'esprits animaux trop vifs et trop agités, que par leur cours impétueux ils empêchent l'imagination de se représenter d'autres choses que celles dont ils forment des images dans le cerveau, c'est-à-dire, de penser à d'autres objets qu'à ceux de la passion qui domine.

Il en est de même des petits nerfs qui vont à la rate, ou d'autres parties qui contiennent une matière plus grossière et moins susceptible de chaleur et de mouvement; ils rendent l'imagination toute languissante et toute assoupie en faisant couler dans le sang quelque matière grossière et difficile à mettre en mouvement.

Pour les nerfs qui environnent les artères et les veines, leur usage est d'empêcher le sang de passer et de l'obliger en les serrant de s'écouler dans les lieux où il trouve le passage libre. Ainsi la partie de la grande artère, qui fournit du sang à toutes les parties qui sont au-dessous du cœur, étant liée et serrée par ces nerfs, le sang doit nécessairement entrer dans la tête en plus grande abondance, et produire ainsi du changement dans les esprits animaux, et par conséquent dans l'imagination.

III. Or, il faut bien remarquer, que tout cela ne se fait que par machine, je veux dire, que tous les différents mouvements de ces nerfs dans toutes les passions différentes n'arrivent point par le commandement de la volonté, mais se font au

contraire sans ses ordres, et même contre ses ordres; de sorte qu'un corps sans âme disposé comme celui d'un homme sain, serait capable de tous les mouvements qui accompagnent nos passions. Ainsi les bêtes même en peuvent avoir de semblables, quand elles ne seraient que de pures machines.

C'est ce qui nous doit faire admirer la sagesse incompréhensible de celui qui a si bien rangé tous ces ressorts, qu'il suffit qu'un objet remue légèrement le nerf optique d'une telle ou telle manière pour produire tant de divers mouvements dans le cœur, dans les autres parties intérieures du corps, et même sur le visage. Car on a découvert depuis peu, que le même nerf qui répand quelques rameaux dans le cœur et dans les autres parties intérieures, communique aussi quelques-unes de ses branches aux yeux, à la bouche et aux autres parties du visage. De sorte qu'il ne peut s'élever aucune passion au dedans, qui ne paraisse au dehors, parce qu'il ne peut y avoir de mouvement dans les branches qui vont au cœur, qu'il n'en arrive quelqu'un dans celles qui sont répandues sur le visage.

La correspondance et la sympathie qui se trouve entre les nerfs du visage, et quelques autres qui répondent à d'autres endroits du corps, qu'on ne peut nommer, est encore plus remarquable, et ce qui fait cette grande sympathie, c'est, comme dans les autres passions, que les petits nerfs, qui vont au visage, ne sont encore que des branches de celui qui descend plus bas.

Lorsqu'on est surpris de quelque passion violente, si l'on prend soin de faire réflexion sur ce que l'on sent dans les entrailles et dans les autres parties du corps où les nerfs s'insinuent, comme aussi aux changements de visage qui l'accompagnent; et si on considère que toutes ces diverses agitations de nos nerfs sont entièrement involontaires et qu'elles arrivent, même malgré toute la résistance que notre volonté y apporte, on n'aura pas grande peine à se laisser persuader de la simple exposition que l'on vient de faire de tous ces rapports entre les nerfs.

Mais si l'on examine les raisons et la fin de toutes ces choses, on y trouvera tant d'ordre et de sagesse, qu'une attention un peu sérieuse sera capable de convaincre les personnes les plus

attachées à Épicure et à Lucrèce, qu'il y a une providence qui régit le monde. Quand je vois une montre, j'ai raison de conclure qu'il y a une intelligence, puisqu'il est impossible que le hasard ait pu produire et arranger toutes ses roues. Comment donc serait-il possible que le hasard et la rencontre des atomes fût capable d'arranger dans tous les hommes et dans tous les animaux tant de ressorts divers, avec la justesse et la proportion que je viens d'expliquer, et que les hommes et les animaux en engendrassent d'autres qui leur fussent tout à fait semblables? Ainsi il est ridicule de penser ou de dire, comme Lucrèce, que le hasard a formé toutes les parties qui composent l'homme, que les yeux n'ont point été faits pour voir, mais qu'on s'est avisé de voir, parce qu'on avait des yeux, et ainsi des autres parties du corps. Voici ses paroles :

Lumina ne facias oculorum clara creata
Prospicere ut possimus, et ut proferre viam.
Proceros passus, ideo fastigia posse
Surarum ac feminum pedibns fundata plicari.
Brachia tum porro validis exapta lacertis
Esse, manusque datas utrâque ex parte ministras
Ut facere ad vitam possimus, quæ foret usus.
Cætera de genere hoc inter quæcumque pretantur
Omnia perversa præpostera sum ratione.
Nil ideo natum est in nostro corpore ut uti
Possimus, sed quod natum est id procreat usum [1].

Ne faut-il pas avoir une étrange aversion d'une providence pour s'aveugler ainsi volontairement de peur de la reconnaître, et pour tâcher de se rendre insensible à des preuves aussi fortes et aussi convaincantes que celle que la nature nous en fournit? Il est vrai que quand on affecte une fois de faire l'esprit fort, ou plutôt l'impie, ainsi que faisaient les épicuriens, on se trouve incontinent tout couvert de ténèbres, et on ne voit plus que de fausses lueurs; on nie hardiment les choses les plus claires, et on assure fièrement et magistralement les plus fausses et les plus obscures.

Le poète que je viens de citer, peut servir de preuve de cet aveuglement des esprits forts; car il prononce hardiment et contre toute apparence de vérité, sur les questions les plus difficiles et les plus obscures, et il semble qu'il n'aperçoive pas

[1] Lib. 4.

les idées même les plus claires et les plus évidentes. Si je m'arrêtais à rapporter des passages de cet auteur, pour justifier ce que je dis, je ferais une digression trop longue et trop ennuyeuse. S'il est permis de faire quelques réflexions qui arrêtent pour un moment l'esprit sur les vérités essentielles, il n'est jamais permis de faire des digressions qui détournent l'esprit pendant un temps considérable de l'attention à son principal sujet, pour l'appliquer à des choses de peu d'importance.

On vient d'expliquer les causes générales tant extérieures qu'intérieures, qui produisent du changement dans les esprits animaux, et par conséquent dans la faculté d'imaginer. On a fait voir que les extérieures sont les viandes dont on se nourrit, et l'air que l'on respire; et que l'intérieure consiste dans l'agitation involontaire de certains nerfs. On ne sait point d'autres causes générales, et l'on assure même qu'il n'y en a point. De sorte que la faculté d'imaginer ne dépendant de la part du corps que de ces deux choses, savoir des esprits animaux et de la disposition du cerveau sur lequel ils agissent, il ne reste plus ici, pour donner quelque connaissance de l'imagination, que d'exposer les différents changements qui peuvent arriver dans la substance du cerveau. Mais avant que d'examiner ces changements, il est à propos d'expliquer la liaison de nos pensées avec les traces du cerveau, et la liaison réciproque de ces traces. Il faudra aussi donner quelque idée de la mémoire et des habitudes, c'est-à-dire de cette facilité que nous avons de penser à des choses auxquelles nous avons déjà pensé, et de faire des choses que nous avons déjà faites.

CHAPITRE V

I. De la liaison des idées de l'esprit avec les traces du cerveau. — II. De la liaison réciproque qui est entre ces traces. — III. De la mémoire. — IV. Des habitudes.

De toutes les choses matérielles, il n'y en a point de plus digne de l'application des hommes que la structure de leur corps, et que la correspondance qui est entre toutes les parties qui le composent, et de toutes les choses spirituelles, il n'y en a point dont la connaissance leur soit plus nécessaire que celle

de leur âme, et de tous les rapports qu'elle a indispensablement avec Dieu, et naturellement avec le corps.

Il ne suffit pas de sentir ou de connaître confusément, que les traces du cerveau sont liées les unes avec les autres, et qu'elles sont suivies du mouvement des esprits animaux, que les traces réveillées dans le cerveau réveillent des idées dans l'esprit, et que des mouvements excités dans les esprits animaux excitent ces passions dans la volonté. Il faut, autant que l'on peut, savoir distinctement la cause de toutes ces liaisons différentes, et principalement les effets qu'elles sont capables de produire.

Il en faut connaître la cause, parce qu'il faut connaître celui qui seul est capable d'agir en nous, et de nous rendre heureux ou malheureux, et il en faut connaître les effets, parce qu'il faut nous connaître nous-mêmes autant que nous le pouvons, et les autres hommes avec qui nous devons vivre. Alors nous saurons les moyens de nous conduire et de nous conserver nous-mêmes dans l'état le plus heureux et le plus parfait où l'on puisse parvenir, selon l'ordre de la nature et selon les règles de l'Évangile ; et nous pourrons vivre avec les autres hommes, en connaissant exactement et les moyens de nous en servir dans nos besoins, et ceux de les aider dans leurs misères.

Je ne prétends pas expliquer dans ce chapitre un sujet si vaste et si étendu. Je ne prétends pas même de le faire entièrement dans tout cet ouvrage. Il y a beaucoup de choses que je ne connais pas encore, et que je n'espère pas de bien connaître, et il y en a quelques-unes que je crois savoir, et que je ne puis expliquer. Car il n'y a point d'esprit si petit qu'il soit, qui ne puisse, en méditant, découvrir plus de vérités que l'homme du monde le plus éloquent n'en pourrait déduire.

I. Il ne faut pas s'imaginer, comme la plupart des philosophes, que l'esprit devient corps, lorsqu'il s'unit au corps; et que le corps devient esprit, lorsqu'il s'unit à l'esprit. L'âme n'est point répandue dans toutes les parties du corps, afin de lui donner la vie et le mouvement, comme l'imagination se le figure; et le corps ne devient point capable de sentiment par l'union qu'il a avec l'esprit, comme nos sens faux et trompeurs semblent nous en convaincre. Chaque substance demeure ce

qu'elle est; et comme l'âme n'est point capable d'étendue et de mouvements, le corps n'est point capable de sentiment et d'inclinations. Toute l'alliance de l'esprit et du corps qui nous est connue, consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux.

Dès que l'âme reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces, et dès que les objets produisent de nouvelles traces, l'âme reçoit de nouvelles idées. Ce n'est pas qu'elle considère ces traces, puisqu'elle n'en a aucune connaissance; ni que ces traces renferment ces idées, puisqu'elles n'y ont aucun rapport; ni enfin qu'elle reçoive ses idées de ces traces; car comme nous expliquerons dans le troisième livre, il n'est pas concevable que l'esprit reçoive quelque chose du corps, et qu'il devienne plus éclairé qu'il n'est, en se tournant vers lui, ainsi que les philosophes le prétendent, qui veulent que ce soit par *conversion* aux fantômes, ou aux traces du cerveau, *per conversionem ad phantasmata*, que l'esprit aperçoive toutes choses. Mais tout cela se fait en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, ce que j'expliquerai au même endroit [1].

De même dès que l'âme veut que le bras soit mû, le bras est mû, quoiqu'elle ne sache pas seulement ce qu'il faut faire pour le remuer; et dès que les esprits animaux sont agités, l'âme se trouve émue, quoiqu'elle ne sache pas seulement s'il y a dans son corps des esprits animaux.

Lorsque je traiterai des passions, je parlerai de la liaison qu'il y a entre les traces du cerveau et les mouvements des esprits, et de celle qui est entre les idées et les émotions de l'âme, car toutes les passions en dépendent. Je dois seulement parler ici de la liaison des idées avec les traces, et de la liaison des traces les unes avec les autres.

Il y a trois causes fort considérables de la liaison des idées avec les traces. La première, et que les autres supposent, est la nature, ou la volonté constante et immuable du Créateur. Il y a, par exemple, une liaison naturelle et qui ne dépend point

[1] Cette phrase a été ajoutée dans l'édition de 1712.

de notre volonté, entre les traces que produisent un arbre ou une montagne que nous voyons et les idées d'arbre ou de montagne, entre les traces que produisent dans notre cerveau le cri d'un homme, ou d'un animal qui souffre et que nous entendons se plaindre, l'air du visage d'un homme qui nous menace ou qui nous craint, et les idées de douleur, de force, de faiblesse, et même entre les sentiments de compassion, de crainte et de courage qui se produisent en nous [1].

Ces liaisons naturelles sont les plus fortes de toutes ; elles sont semblables généralement dans tous les hommes ; elles sont absolument nécessaires à la conservation de la vie. C'est pourquoi elles ne dépendent point de notre volonté. Car si la liaison des idées avec les sons et certains caractères est faible et fort différente dans différents pays, c'est qu'elle dépend de la volonté faible et changeante des hommes ; et la raison pour laquelle elle en dépend, c'est parce que cette liaison n'est point absolument nécessaire pour vivre, mais seulement pour vivre comme des hommes qui doivent former entre eux une société raisonnable.

La seconde cause de la liaison des idées avec les traces, c'est l'*identité* du temps. Car il suffit souvent que nous ayons eu certaines pensées dans le temps qu'il y avait dans notre cerveau quelques nouvelles traces, afin que ces traces ne puissent plus se produire sans que nous ayions de nouveau ces mêmes pensées. Si l'idée de Dieu s'est présentée à mon esprit dans le même temps que mon cerveau a été frappé de la vue de ces trois caractères *iah*, ou du son de ce même mot, il suffira que les traces que ces caractères, ou leur son, auront produites se réveillent afin que je pense à Dieu ; et je ne pourrai penser à Dieu qu'il ne se produise dans mon cerveau quelques traces confuses des caractères ou des sons qui auront accompagné les pensées que j'aurai eues de Dieu ; car le cerveau n'étant jamais sans traces, il a toujours celles qui ont quelque rapport à ce

[1] Dans l'édition de 1712, Malebranche donne le premier rang parmi les causes de la liaison des idées à la volonté du Créateur qu'il regarde comme la cause la plus importante et la plus générale. Dans les éditions antérieures, c'est l'identité du temps qu'il plaçait la première et qu'il jugeait la plus générale de toutes. Il a aussi déplacé le paragraphe suivant, c'est-à-dire les réflexions qui s'appliquent à la liaison par la volonté du Créateur.

que nous pensons, quoique souvent ces traces soient fort imparfaites et fort confuses.

La troisième cause de la liaison des idées avec les traces, et qui suppose toujours les deux autres, c'est la volonté des hommes. Cette volonté est nécessaire, afin que cette liaison des idées avec les traces soit réglée et accommodée à l'usage. Car si les hommes n'avaient pas naturellement de l'inclination à convenir entre eux pour attacher leurs idées à des signes sensibles, non seulement cette liaion des idées serait entièrement inutile pour la société, mais elle serait encore fort déréglée et fort imparfaite.

Premièrement, parce que les idées ne se lient fortement avec les traces, que lorsque les esprits étant agités, ils rendent ces traces profondes et durables. De sorte que les esprits n'étant agités que par les passions, si les hommes n'en avaient aucune pour communiquer leurs sentiments et pour entrer dans ceux des autres, il est évident que la liaison exacte de leurs idées à certaines traces serait bien faible, puisqu'ils ne s'assujettissent à ces liaisons exactes et régulières que pour se communiquer leurs pensées.

Secondement, la répétition de la rencontre des mêmes idées avec les mêmes traces étant nécessaire pour former une liaison qui se puisse conserver longtemps, puisqu'une première rencontre, si elle n'est accompagnée d'un mouvement violent d'esprits animaux, ne peut faire de fortes liaisons, il est clair que si les hommes ne voulaient pas convenir, ce serait le plus grand hasard du monde, s'il arrivait de ces rencontres des mêmes idées et des mêmes traces. Ainsi la volonté des hommes est nécessaire pour régler la liaison des mêmes idées avec les mêmes traces, quoique cette volonté de convenir ne soit pas tant un effet de leur choix et de leur raison, qu'une impression de l'Auteur de la nature qui nous a tous faits les uns pour les autres, et avec une inclination très forte à nous unir par l'esprit, autant que nous le sommes par le corps [1].

Il faut bien remarquer ici, que la liaison des idées qui nous

[1] Avant Hume, avant les Ecossais, avant les contemporains, Malebranche est un des philosophes qui ont le plus approfondi cette importante question de l'association des idées.

représentent des choses spirituelles distinguées de nous avec les traces de notre cerveau, n'est point naturelle et ne le peut être, et par conséquent qu'elle est, ou qu'elle peut être différente dans tous les hommes, puisqu'elle n'a point d'autre cause que leur volonté et l'identité du temps, dont j'ai parlé auparavant. Au contraire, la liaison des idées de toutes les choses matérielles avec certaines traces particulières est naturelle, et par conséquent il y a certaines traces qui réveillent la même idée dans tous les hommes. On ne peut douter, par exemple, que tous les hommes n'aient l'idée d'un carré à la vue d'un carré, parce que cette liaison est naturelle. Mais ils n'ont pas tous l'idée d'un carré lorsqu'ils entendent prononcer ce mot *carré*, parce que cette liaison est entièrement volontaire. Il faut penser la même chose de toutes les traces qui sont liées avec les idées des choses spirituelles.

Mais parce que les traces qui ont une liaison naturelle avec les idées touchent et appliquent l'esprit, et le rendent par conséquent attentif, la plupart des hommes ont assez de facilité pour comprendre et retenir les vérités sensibles et palpables, c'est-à-dire, les rapports qui sont entre les corps. Et au contraire, parce que les traces qui n'ont point d'autre liaison avec les idées, que celles que la volonté y a mises, ne frappent point vivement l'esprit, tous les hommes ont assez de peine à comprendre, et encore plus à retenir les vérités arbitraires, c'est-à-dire les rapports qui sont entre les choses qui ne tombent point sous l'imagination. Mais lorsque ces rapports sont un peu composés, ils paraissent absolument incompréhensibles, principalement à ceux qui n'y sont point accoutumés, parce qu'ils n'ont point fortifié la liaison de ces idées abstraites avec leurs traces par une méditation continuelle. Et quoique les autres les aient parfaitement comprises, ils les oublient en peu de temps, parce que cette liaison n'est presque jamais aussi forte que les naturelles.

Il est vrai que toute la difficulté que l'on a à comprendre et à retenir les choses spirituelles et abstraites, vient de la difficulté que l'on a à fortifier la liaison de leurs idées avec les traces du cerveau, que lorsqu'on trouve moyen d'expliquer par les rapports des choses matérielles, ceux qui se trouvent entre les choses spirituelles, on les fait aisément comprendre; et on

les imprime de telle sorte dans l'esprit, que non seulement on en est fortement persuadé, mais encore on les retient avec beaucoup de facilité. L'idée générale que l'on a donnée de l'esprit dans le premier chapitre de cet ouvrage, est peut-être une assez bonne preuve de ceci.

Au contraire, lorsqu'on exprime les rapports qui se trouvent entre les choses matérielles, de telle manière qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre les idées de ces choses et les traces de leurs expressions, on a beaucoup de peine à les comprendre, et on les oublie facilement. Ceux, par exemple, qui commencent l'étude de l'algèbre ou de l'analyse, ne peuvent comprendre les démonstrations algébriques qu'avec beaucoup de peine, et lorsqu'ils les ont une fois comprises, ils ne s'en souviennent pas longtemps, parce que les carrés, par exemple, les parallélogrammes, les cubes, les solides, etc., étant exprimés par *aa*, *ab*, *az*, *abc*, etc., dont les traces n'ont point de liaison naturelle avec des idées, l'esprit ne trouve point de prise pour s'en fixer les idées et pour en examiner les rapports.

Mais ceux qui commencent la géométrie commune, conçoivent très clairement et très promptement les petites démonstrations qu'on leur explique, pourvu qu'ils entendent très distinctement les termes dont on se sert, parce que les idées de carré, de cercle, etc. sont liées naturellement avec les traces des figures qu'ils voient devant les yeux. Il arrive même souvent que la seule exposition de la figure qui sert à la démonstration, la leur fait plutôt comprendre que les discours qui l'expliquent. Parce que les mots n'étant liés aux idées que par une institution arbitraire, ils ne réveillent pas ces idées avec assez de promptitude et de netteté pour en reconnaître facilement les rapports; car c'est principalement à cause de cela qu'il y a de la difficulté à apprendre les sciences.

On peut en passant, reconnaître par ce que je viens de dire, que ces écrivains qui fabriquent un grand nombre de mots et de caractères nouveaux pour expliquer leurs sentiments, sont souvent des ouvrages assez inutiles. Ils croient se rendre intelligibles, lorsqu'en effet ils se rendent incompréhensibles. Nous définissons tous nos termes et tous nos caractères, disent-ils, et les autres en doivent convenir. Il est vrai, les autres en conviennent de volonté ; mais leur nature y répugne. Leurs

idées ne sont point attachées à ces termes nouveaux, parce qu'il faut pour cela de l'usage et un grand usage. Les auteurs ont peut-être cet usage, mais les lecteurs ne l'ont pas. Lorsqu'on prétend instruire l'esprit, il est nécessaire de le connaître, parce qu'il faut suivre la nature et ne pas l'irriter ni la choquer.

On ne doit pas cependant condamner le soin que prennent les mathématiciens de définir leurs termes; car il est évident qu'il les faut définir pour ôter les équivoques. Mais autant qu'on le peut, il faut se servir de termes qui soient reçus, ou dont la signification ordinaire ne soit par fort éloignée de celle qu'on prétend introduire, et c'est ce qu'on n'observe pas toujours dans es mathématiques.

On ne prétend pas aussi, par ce qu'on vient de dire, condamner l'algèbre, telle principalement que M. Descartes l'a rétablie; car encore que la nouveauté de quelques expressions de cette science fasse d'abord quelque peine à l'esprit, il y a si peu de variété et de confusion dans ces expressions, et le secours que l'esprit en reçoit surpasse si fort la difficulté qu'il y a trouvée, qu'on ne croit pas qu'il se puisse inventer une manière de raisonner et d'exprimer les raisonnements qui s'accommode mieux avec la nature de l'esprit, et qui puisse le porter plus avant dans la découverte des vérités inconnues. Les expressions de cette science ne partagent point la capacité de l'esprit, elles ne chargent point la mémoire, elles abrègent d'une manière merveilleuse toutes nos idées et tous nos raisonnements, et elles les rendent même en quelque manière sensibles par l'usage. Enfin leur utilité est beaucoup plus grande que celle des expressions, quoique naturelles des figures dessinées de triangles, de carrés et autres semblables qui ne peuvent servir à la recherche et à l'exposition des vérités un peu cachées. Mais c'est assez parler de la liaison des idées avec les traces du cerveau : il est à propos de dire quelque chose de la liaison des traces les unes avec les autres, et par conséquent de celle qui est entre les idées qui répondent à ces traces.

II. Cette liaison consiste, en ce que les traces du cerveau se lient si bien les unes avec les autres, qu'elles ne peuvent plus se réveiller sans toutes celles qui ont été imprimées dans le même

temps. Si un homme, par exemple, se trouve dans quelque cérémonie publique, s'il en remarqne toutes les circonstances et toutes les principales personnes qui y assistent, le temps, le lieu, le jour, et toutes les autres particularités, il suffira qu'il se souvienne du lieu, ou même d'une autre circonstance moins remarquable de la cérémonie pour se représenter toutes les autres. C'est pour cela que quand nous ne nous souvenons pas du nom principal d'une chose, nous la désignons suffisamment en nous servant d'un nom, qui signifie quelque circonstance de cette chose : comme ne pouvant pas nous souvenir du nom propre d'une église, nous pouvons nous servir d'un autre nom, qui signifie une chose qui y a quelque rapport. Nous pouvons dire : c'est cette église, où il y avait tant de presse, où Monsieur. . . . . prêchait, où nous allâmes dimanche. Et ne pouvant trouver le nom propre d'une personne, ou étant plus à propos de le désigner d'une autre manière, on le peut marquer par ce visage picoté de vérole, ce grand homme bien fait, ce petit bossu, selon les inclinations qu'on a pour lui, quoiqu'on ait tort de se servir des paroles de mépris.

Or la liaison mutuelle des traces, et par conséquent des idées les unes avec les autres, n'est pas seulement le fondement de toutes les figures de la rhétorique ; mais encore d'une infinité d'autres choses de plus grande conséquence dans la morale, dans la politique, et généralement dans toutes les sciences qui ont quelque rapport à l'homme, et par conséquent de beaucoup de choses dont nous parlerons dans la suite.

La cause de cette liaison de plusieurs traces, est l'*identité* du temps auquel elles ont été imprimées dans le cerveau ; car il suffit que plusieurs traces aient été produites dans le même temps, afin qu'elles ne puissent plus se réveiller que toutes ensemble, parce que les esprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces qui se sont faites dans le même temps, entr'ouvert, ils y continuent leur chemin à cause qu'ils y passent plus facilement que par les autres endroits du cerveau. C'est là la cause de la mémoire et des habitudes corporelles qui nous sont communes avec les bêtes [1].

[1] Sauf la différence des termes, c'est la même explication que donne des mêmes faits, Herbert Spencer dans ses *Principes de psychologie*. L'action

Ces liaisons des traces ne sont pas toujours jointes avec les émotions des esprits, parce que toutes les choses que nous voyons, ne nous paraissent pas toujours bonnes ou mauvaises. Ces liaisons peuvent aussi changer et se rompre, parce que n'étant pas toujours nécessaires à la conservation de la vie, elles ne doivent pas toujours être les mêmes.

Mais il y a dans notre cerveau des traces qui sont liées naturellement les unes avec les autres, et encore avec certaines émotions des esprits, parce que cela est nécessaire à la conservation de la vie, et leur liaison ne peut se rompre, ou ne peut se rompre facilement, parce qu'il est bon qu'elle soit toujours la même. Par exemple, la trace d'une grande hauteur que l'on voit au-dessous de soi, et de laquelle on est en danger de tomber, ou la trace de quelque grand corps qui est prêt à tomber sur nous et à nous écraser, est naturellement liée avec celle qui nous représente la mort, et avec une émotion des esprits qui nous dispose à la fuite et au désir de fuir. Cette liaison ne change jamais, parce qu'il est nécessaire qu'elle soit toujours la même, et elle consiste dans une disposition des fibres du cerveau, que nous avons dès notre naissance.

Toutes les liaisons qui ne sont point naturelles se peuvent et se doivent rompre, parce que les différentes circonstances des temps et des lieux les doivent changer, afin qu'elles soient utiles à la conservation de la vie. Il est bon que les perdrix, par exemple, fuient les hommes qui ont des fusils, dans les lieux ou dans les temps où on leur fait la chasse; mais il n'est pas nécessaire qu'elles les fuient en d'autres lieux et en d'autres temps. Ainsi, pour la conservation de tous les animaux, il est nécessaire qu'il y ait de certaines liaisons de traces, qui se puissent former et détruire facilement, qu'il y en ait d'autres qui ne se puissent rompre que difficilement, et d'autres enfin qui ne se puissent jamais rompre.

Il est très utile de rechercher avec soin les différents effets que ces différentes liaisons sont capables de produire; car ces

nerveuse se dirige selon lui, là où elle rencontre a moindre résistance. Charles Bonnet de Genève avait aussi reproduit à peu près la même explication physiologique que Malebranche des conditions de la mémoire et de l'association des idées.

effets sont en très grand nombre, et de très grande conséquence, pour la connaissance de l'homme.

III. Pour l'explication de la mémoire, il suffit de bien comprendre cette vérité : Que toutes nos différentes perceptions sont attachées aux changements, qui arrivent aux fibres de la partie principale du cerveau dans laquelle l'âme réside plus particulièrement, parce que ce seul principe supposé, la nature de la mémoire est expliquée. Car de même que les branches d'un arbre, qui ont demeuré quelque temps ployées d'une certaine façon, conservent qnelque facilité pour être employées de nouveau de la même manière, ainsi les fibres du cerveau ayant une fois reçu certaines impressions par le cours des esprits animaux et par l'action des objets, gardent assez longtemps quelque facilité pour recevoir ces mêmes dispositions. Or la mémoire ne consiste que dans cette faculté, puisque l'on pense aux mêmes choses, lorsque le cerveau reçoit les mêmes impressions.

Comme les esprits animaux agissent tantôt plus et tantôt moins fort sur la substance du cerveau, et que les objets sensibles sont des impressions bien plus grandes que l'imagination toute seule, il est facile de là de reconnaître, pourquoi on ne se souvient pas seulement de toutes les choses que l'on a aperçues; pourquoi, par exemple, ce que l'on a aperçu plusieurs fois se présente d'ordinaire à l'âme plus nettement que ce que l'on n'a aperçu qu'une ou deux fois. Pourquoi on se souvient plus distinctement des choses qu'on a vues, que de celles qu'on a seulement imaginées; et ainsi pourquoi on saura mieux, par exemple, la distribution des veines dans le foie, après l'avoir vue une seule fois dans la dissection de cette partie, qu'après l'avoir lue plusieurs fois dans un livre d'anatomie, et d'autres choses semblables.

Que si on veut faire réflexion sur ce qu'on a dit auparavant de l'imagination, et sur le peu qu'on vient de dire de la mémoire, et si l'on est délivré de ce préjugé : Que notre cerveau est trop petit pour conserver des vestiges et des impressions en fort grand nombre; on aura le plaisir de découvrir la cause de tous ces effets surprenants de la mémoire, dont parle saint Augustin avec tant d'admiration dans le dixième livre de ses *Confessions*. Et l'on ne veut pas expliquer ces choses plus au long, parce que l'on croit qu'il est plus à propos que chacun

se les explique à soi-même par quelque effort d'esprit, à cause que les choses qu'on découvre par cette voie sont toujours plus agréables et font davantage d'impression sur nous que celles qu'on apprend des autres.

IV. Pour l'explication des *habitudes*, il est nécessaire de savoir la manière dont on a sujet de penser que l'âme remue les parties du corps auquel elle est unie : La voici. Selon toutes les apparences du monde, il y a toujours dans quelques endroits du cerveau, quels qu'ils soient, un assez grand nombre d'esprits animaux très agités par la chaleur du cœur d'où ils sont sortis, et tous prêts de couler dans les lieux où ils trouvent le passage ouvert. Tous les nerfs aboutissent au réservoir de ces esprits, et l'âme a le pouvoir [1] de déterminer leur mouvement, et de les conduire par ces nerfs dans tous les muscles du corps. Ces esprits y étant entrés, ils les enflent et par conséquent ils les raccourcissent. Ainsi ils remuent les parties auxquelles ces muscles sont attachés.

On n'aura pas de peine à se persuader que l'âme remue le corps de la manière qu'on vient d'expliquer, si on prend garde, que lorsqu'on a été longtemps sans manger, on a beau vouloir donner de certains mouvements à son corps, on n'en peut venir à bout, et même l'on a quelque peine à le soutenir sur ses pieds. Mais si on trouve moyen de faire couler dans son cœur quelque chose de fort spiritueux, comme du vin ou quelque autre pareille nourriture, on sent aussitôt que le corps obéit avec beaucoup plus de facilité, et l'on se remue en toutes les manières qu'on souhaite. Car cette seule expérience fait, ce me semble, assez voir que l'âme ne pouvait donner de mouvement à son corps faute d'esprits animaux, et que c'est par leur moyen qu'elle a recouvré son empire sur lui.

Or les enflures des muscles sont si visibles et si sensibles dans les agitations de nos bras et de toutes les parties de notre corps, et il est si raisonnable de croire que ces muscles ne se peuvent enfler, que parce qu'il y entre quelque corps, de même qu'un ballon ne peut se grossir, ni s'enfler, que parce qu'il y entre de l'air ou autre chose, qu'il semble qu'on ne puisse douter, que les esprits animaux ne soient poussés du cerveau par les nerfs

[1] J'expliquerai ailleurs en quoi consiste ce pouvoir. (Note de Malebranche.)

jusque dans les muscles pour les enfler, et pour y produire tous les mouvements que nous souhaitons. Car un muscle étant plein, il est nécessairement plus court que s'il était unique ; ainsi il tire et remue la partie à laquelle il est attaché, comme on le peut voir expliqué plus au long dans les livres des *Passions* et de *l'Homme* de M. Descartes. On ne donne pas cependant cette explication comme parfaitement démontrée dans toutes ses parties. Pour la rendre entièrement évidente, il y a encore plusieurs choses à désirer, desquelles il est presque impossible de s'éclaircir. Mais il est aussi assez inutile de les savoir pour notre sujet; car que cette explication soit vraie ou fausse, elle ne laisse pas d'être également utile pour faire connaître la nature des habitudes ; parce que si l'âme ne remue point le corps de cette manière, elle le remue nécessairement de quelque autre qui est assez semblable, pour en tirer les conséquences que nous en tirons.

Mais afin de suivre notre explication, il faut remarquer que les esprits ne trouvent pas toujours les chemins, par où ils doivent passer, assez ouverts et assez libres ; et que cela fait que nous avons, par exemple, de la difficulté à remuer les doigts avec la vitesse qui est nécessaire pour jouer des instruments de musique, ou les muscles qui servent à la prononciation, pour annoncer le mots d'une langue étrangère ; mais que peu à peu les esprits animaux par leur cours continuel ouvrent et aplanissent ces chemins, en sorte qu'avec le temps ils n'y trouvent plus de résistance. Or c'est dans cette facilité que les esprits animaux ont de passer dans les membres de notre corps, que consistent les *habitudes*.

Il est très facile, selon cette explication, de résoudre une infinité de questions qui regardent les habitudes ; comme, par exemple, pourquoi les enfants sont plus capables d'acquérir de nouvelles habitudes, que les personnes plus âgées. Pourquoi il est très difficile de perdre de vieilles habitudes. Pourquoi les hommes à force de parler ont acquis une si grande facilité à cela, qu'ils prononcent leurs paroles avec une vitesse incroyable, et même sans y penser, comme il n'arrive que trop souvent à ceux qui disent des prières, qu'ils ont accoutumé de faire depuis plusieurs années. Cependant pour prononcer un seul mot, il faut remuer dans un certain temps, et dans un cer-

tain ordre, plusieurs muscles à la fois, comme ceux de la langue, des lèvres, du gosier et du diaphragme. Mais on pourra avec un peu de méditation se satisfaire sur ces questions et sur plusieurs autres très curieuses et assez utiles, et il n'est pas nécessaire de s'y arrêter.

Il est visible, par ce que l'on vient de dire, qu'il y a beaucoup de rapport entre la mémoire et les habitudes, et qu'en un sens la mémoire peut passer pour une espèce d'habitude [1]. Car de même que les habitudes corporelles consistent dans la facilité que les esprits ont acquise de passer par certains endroits de notre corps, ainsi la mémoire consiste dans les traces, que les mêmes esprits ont imprimées dans le cerveau, lesquelles sont cause de la facilité que nous avons de nous souvenir des choses. De sorte que s'il n'y avait point de perceptions attachées aux cours des esprits animaux, ni à ces traces, il n'y aurait aucune différence entre la mémoire [2] et les autres habitudes.

Il n'est pas aussi plus difficile de concevoir que les bêtes, quoique sans âme et incapables d'aucune perception, se souviennent en leur manière des choses qui ont fait impression dans leur cerveau, que de concevoir qu'elles soient capables d'acquérir différentes habitudes. Et après ce que je viens de dire des habitudes, je ne vois pas qu'il y ait beaucoup plus de difficulté à se représenter comment les membres de leurs corps acquièrent peu à peu différentes habitudes, qu'à concevoir comment une machine nouvellement faite ne joue pas facilement que lorsqu'on en a fait quelque usage.

CHAPITRE VI

I. Que les fibres du cerveau ne sont pas sujettes à des changements si prompts que les esprits. — II. Trois différents changements dans les trois différents âges.

I. Toutes les parties des corps vivants sont dans un mouve-

[1] Expliquer la mémoire par l'habitude, comme on l'a fait de nos jours, n'est pas, on le voit, chose nouvelle. Toutefois, Malebranche se borne à dire qu'en *un sens* la mémoire est une espèce d'habitude. C'est en effet une habitude d'un genre tout particulier, une habitude qui a conscience d'elle-même, ce qui la distingue profondément de toutes les autres.

[2] Voyez le 7e éclaircissement sur la mémoire et les habitudes spirituelles.

ment continuel, les parties solides et les fluides, la chair aussi bien que le sang. Il y a seulement cette différence entre le mouvement des unes et des autres, que celui des parties du sang est visible et sensible, et que celui des fibres de notre chair est tout à fait imperceptible. Il y a donc cette différence entre les esprits animaux et la substance du cerveau, que les esprits animaux sont très agités et très fluides, et que la substance du cerveau a quelque solidité et quelque consistance. De sorte que les esprits se divisent en petites parties et se dissipent en peu d'heures, en transpirant par les pores des vaisseaux qui les contiennent; et il en vient souvent d'autres en leur place qui ne leur sont point du tout semblables. Mais les fibres du cerveau ne sont pas si faciles à se dissiper; il ne leur arrive pas souvent des changements considérables, et toute leur substance ne peut changer qu'après plusieurs années.

II. Les différences les plus considérables qui se trouvent dans le cerveau d'un même homme pendant toute sa vie, sont dans l'enfance, dans l'âge d'un homme fait, et dans la vieillesse.

Les fibres du cerveau dans l'enfance sont molles, flexibles et délicates. Avec l'âge elles deviennent plus sèches, plus dures, et plus fortes. Mais dans la vieillesse elles sont tout à fait inflexibles, ou n'obéissent que difficilement au cours des esprits animaux, et de plus elles sont grossières et mêlées quelquefois avec des humeurs superflues, que la chaleur très faible de cet âge ne peut plus dissiper. Car de même que nous voyons que les fibres qui composent la chair, se durcissent avec le temps, et que la chair d'un perdreau est sans contestation plus tendre que celle d'une vieille perdrix, ainsi les fibres du cerveau d'un enfant ou d'un jeune homme doivent être beaucoup plus molles et plus délicates que celles des personnes plus avancées en âge.

L'on reconnaîtra la raison de ces changements, si on considère que ces fibres sont continuellement agitées par les esprits animaux qui coulent à l'entour d'elles en plusieurs différentes manières. Car de même que les vents sèchent la terre sur laquelle ils soufflent, ainsi les esprits animaux par leur agitation continuelle rendent peu à peu la plupart des fibres du cerveau de l'homme plus sèches, plus comprimées et plus solides; en sorte que les personnes plus âgées les doivent avoir presque toujours plus inflexibles que ceux qui sont moins avancés en

âge. Et pour ceux qui sont de même âge, les ivrognes qui pendant plusieurs années ont fait excès de vin, ou de semblables boissons capables d'enivrer, doivent les avoir aussi plus solides et plus inflexibles que ceux qui se sont privés de ces boissons pendant toute leur vie.

Or les différentes constitutions du cerveau dans les enfants, dans les hommes faits, et dans les vieillards, sont des causes fort considérables de la différence qui se remarque dans la faculté d'imaginer de ces trois âges desquels nous allons parler dans la suite. Commençons par l'examen de ce qui arrive au cerveau d'un enfant, lorsqu'il est dans le sein de sa mère.

CHAPITRE VII

I. De la communication qui est entre le cerveau d'une mère et celui de son enfant. — II. De la communication qui est entre notre cerveau et les autres parties de notre corps, laquelle nous porte à l'imitation et à la compassion. — III. Explication de la génération des enfants monstrueux, et de la propagation des espèces. — IV. Explication de quelques dérèglements d'esprit et de quelques inclinations de la volonté. — V. De la concupiscence et du péché originel. — VI. Objections et réponses.

Il est, ce me semble, assez évident que nous tenons à toutes choses, et que nous avons des rapports naturels à tout ce qui nous environne, lesquels nous sont très utiles pour la conservation et pour la commodité de la vie. Mais tout ces rapports ne sont pas égaux. Nous tenons bien davantage à la France qu'à la Chine, au soleil qu'à quelque étoile, à notre propre maison qu'à celle de nos voisins. Il y a des liens invisibles qui nous attachent bien plus étroitement aux hommes qu'aux bêtes, à nos parents et à nos amis qu'à des étrangers, à ceux de qui nous dépendons pour la conservation de notre être, qu'à ceux de qui nous ne craignons et n'espérons rien.

Ce qu'il y a principalement à remarquer dans cette union naturelle qui est entre nous et les autres hommes, c'est qu'elle est d'autant plus grande, que nous avons davantage besoin d'eux. Les parents et les amis sont unis étroitement les uns aux autres; on peut dire que leurs douleurs et leurs misères sont communes, aussi bien que leurs plaisirs et leur félicité; car toutes les passions et tous les sentiments de nos amis se

communiquent à nous par l'impression de leur manière, et par l'air de leur visage. Mais parce qu'absolument nous pouvons vivre sans eux, l'union naturelle qui est entre eux et nous n'est pas la plus grande qui puisse être.

I. Les enfants dans le sein de leurs mères, le corps desquels n'est point encore entièrement formé, et qui sont par eux mêmes dans un état de faiblesse et de disette la plus grande qui se puisse concevoir, doivent aussi être unis avec leurs mères de la manière la plus étroite qui se puisse imaginer. Et quoique leur âme soit séparée de celle de leur mère, leur corps n'étant point détaché du sien, on doit penser qu'ils ont les mêmes sentiments et les mêmes passions; en un mot, toutes les mêmes pensées qui s'excitent dans l'âme à l'occasion des mouvements qui se produisent dans le corps [1].

Ainsi les enfants voient ce que leurs mères voient, ils entendent les mêmes cris, ils reçoivent les mêmes impressions des objets, et ils sont agités des mêmes passions. Car puisque l'air du visage d'un homme passionné pénètre ceux qui le regardent, et imprime naturellement en eux une passion semblable à celle qui l'agite, quoique l'union de cet homme avec ceux qui le considèrent ne soit pas fort grande, on a, ce me semble, raison de penser que les mères sont capables d'imprimer dans leurs enfants tous les mêmes sentiments dont elles sont touchées, et toutes les mêmes passions dont elles sont agitées. Car enfin le corps de l'enfant ne fait qu'un même corps avec celui de la mère, le sang et les esprits sont communs à l'un et à l'autre; les sentiments et les passions sont des suites naturelles des mouvements des esprits et du sang, et ces mouvements se communiquent nécessairement de la mère à l'enfant. Donc les passions et les sentiments, et généralement toutes les pensées dont le corps est l'occasion, sont communes à la mère et à l'enfant.

Ces choses me paraissent incontestables pour plusieurs raisons. Car si l'on considère seulement qu'une mère fort effrayée à la vue d'un chat, engendre un enfant, que l'horreur surprend toutes les fois que cet animal se présente à lui, il est aisé d'en

[1] Ainsi d'après Malebranche, il y aurait déjà des sentiments et des pensées dans l'âme du fœtus. Il le dit encore d'une manière plus expresse dans la suite de l'ouvrage.

conclure, qu'il faut donc que cet enfant ait vu avec horreur et avec émotion d'esprits ce que sa mère voyait, lorsqu'elle le portait dans son sein, puisque la vue d'un chat qui ne lui fait aucun mal, produit encore en lui de si étranges effets. Cependant je n'avance tout ceci que comme une supposition, qui selon ma pensée se trouvera suffisamment démontrée par la suite. Car toute supposition qui peut satisfaire à la résolution de toutes les difficultés que l'on peut former, doit passer pour un principe incontestable.

II. Les liens invisibles par lesquels l'Auteur de la nature unit tous ses ouvrages, sont dignes de la sagesse de Dieu et de l'admiration des hommes; il n'y a rien de plus surprenant ni de plus instructif tout ensemble; mais nous n'y pensons pas. Nous nous laissons conduire sans considérer celui qui nous conduit; la nature nous est cachée aussi bien que son auteur, et nous sentons les mouvements qui se produisent en nous, sans en considérer les ressorts. Cependant il y a peu de choses qu'il nous soit plus nécessaire de connaître; car c'est de leur connaissance que dépend l'explication de toutes les choses qui ont rapport à l'homme.

Il y a certainement dans notre cerveau des ressorts qui nous portent naturellement à l'imitation, car cela est nécessaire à la société civile. Non seulement il est nécessaire que les enfants croient leurs pères, les disciples, leurs maîtres, et les inférieurs, ceux qui sont au-dessus d'eux, il faut encore que tous les hommes aient quelque disposition à prendre les mêmes manières, et à faire les mêmes actions de ceux avec qui ils veulent vivre. Car afin que les hommes se lient, il est nécessaire qu'ils se ressemblent et par le corps et par l'esprit. Ceci est le principe d'une infinité de choses dont nous parlerons dans la suite. Mais pour ce que nous avons à dire dans ce chapitre, il est encore nécessaire que l'on sache qu'il y a dans le cerveau des dispositions naturelles qui nous portent à la compassion aussi bien qu'à l'imitation.

Il faut donc savoir que non seulement les esprits animaux se portent naturellement dans les parties de notre corps pour faire les mêmes actions et les mêmes mouvements que nous voyons faire aux autres, mais encore pour recevoir en quelque manière leurs blessures, et pour prendre part à leurs misères.

Car l'expérience nous apprend que lorsque nous considérons avec beaucoup d'attention quelqu'un, que l'on frappe rudement, ou qui a quelque grande plaie, les esprits se transportent avec effort dans les parties de notre corps qui répondent à celles que l'on voit blesser dans un autre, pourvu que l'on ne détourne point ailleurs le cours de ces esprits, en se chatouillant volontairement avec quelque force une autre partie que celle que l'on voit blesser, ou que le cours naturel des esprits vers le cœur et les viscères, qui est ordinaire aux émotions subites, n'entraîne ou ne change point celui dont nous parlons, ou enfin que quelque liaison extraordinaire des traces du cerveau et des mouvements des esprits ne fasse pas le même effet.

Ce transport des esprits dans les parties de notre corps, qui répondent à celles que l'on voit blesser dans les autres, se fait bien sentir dans les personnes délicates, qui ont l'imagination vive et les chairs fort tendres et fort molles. Car ils ressentent fort souvent comme une espèce de frémissement dans leurs jambes : par exemple, s'ils regardent attentivement quelqu'un qui y ait un ulcère, ou qui y reçoive actuellement quelque coup. Voici ce qu'un de mes amis m'écrit, qui pourra confirmer ma pensée: « Un homme d'âge, qui demeure chez une de mes sœurs, étant malade, une jeune servante de la maison tenait la chandelle comme on le saignait au pied. Quand elle lui vit donner le coup de lancette, elle fut saisie d'une telle appréhension, qu'elle sentit trois ou quatre jours ensuite, une douleur si vive au même endroit du pied, qu'elle fut obligée de garder le lit pendant ce temps. » La raison de cet accident est donc, selon mon principe, que les esprits se répandent avec force dans les parties de notre corps, qui répondent à celles que nous voyons blesser dans les autres; et cela, afin que les tenant plus bandées, ils les rendent plus sensibles à notre âme, et qu'elle soit sur ses gardes pour éviter les maux que nous voyons arriver aux autres.

Cette compassion dans les corps produit la compassion dans les esprits. Elle nous excite à soulager les autres, parce qu'en cela nous nous soulageons nous-mêmes. Enfin elle arrête notre malice et notre cruauté. Car l'horreur du sang, la frayeur de la mort; en un mot l'impression sensible de la compassion empêche souvent de massacrer des bêtes, les personnes même les

plus persuadées que ce ne sont que des machines; parce que la plupart des hommes ne les peuvent tuer sans se blesser par le contre-coup de la compassion.

Ce qu'il faut principalement remarquer ici, c'est que la vue sensible de la blessure qu'une personne reçoit, produit dans ceux qui le voient une autre blessure d'autant plus grande qu'ils sont plus faibles et plus délicats. Parce que cette vue sensible poussant avec effort les esprits animaux dans les parties du corps qui répondent à celles que l'on voit blesser, ils font une plus grande impression dans les fibres d'un corps délicat que dans celles d'un corps fort et robuste.

Ainsi les hommes qui sont pleins de force et de vigueur, ne sont point blessés par la vue de quelque massacre, et ils ne sont pas tant portés à la compassion, à cause que cette vue ne choque leur corps, que parce qu'elle choque leur raison. Ces personnes n'ont point de compassion pour les criminels; ils sont inflexibles et inexorables. Mais pour les femmes et les enfants, ils souffrent beaucoup de peine par les blessures qu'ils voient recevoir à d'autres. Ils ont machinalement beaucoup de compassion des misérables, et ils ne peuvent même voir battre ni entendre crier une bête sans quelque inquiétude d'esprit.

Pour les enfants qui sont encore dans le sein de leur mère, la délicatesse des fibres de leur chair étant infiniment plus grande que celle des femmes et des enfants, le cours des esprits y doit produire des changements plus considérables, comme on le verra dans la suite.

On regardera encore ce que je viens de dire comme une simple supposition si on le souhaite ainsi; mais on doit tâcher de la bien comprendre, si on veut concevoir distinctement les choses que je prétends expliquer dans ce chapitre. Car les deux suppositions que je viens de faire sont les principes d'une infinité de choses que l'on croit ordinairement fort difficiles et fort cachées, et qu'il me paraît en effet impossible d'éclaircir sans recevoir ces suppositions. Voici des exemples qui pourront servir d'éclaircissement et même de preuve des deux suppositions que je viens de faire.

III. Il y a environ sept ou huit ans que l'on voyait aux incurables un jeune homme qui était né fou, et dont le corps était rompu dans les mêmes endroits dans lesquels on rompt les criminels.

Il a vécu près de vingt ans en cet état; plusieurs personnes l'ont vu, et la feue Reine mère, allant visiter cet hôpital eut la curiosité de le voir, et même de toucher les bras et les jambes de ce jeune homme aux endroits où ils étaient rompus.

Selon les principes que je viens d'établir, la cause de ce funeste accident fut, que sa mère ayant su qu'on allait rompre un criminel, l'alla voir exécuter. Tous les coups que l'on donna à ce misérable, frappèrent avec force l'imagination de cette mère, et par une espèce de contre-coup[1] le cerveau tendre et délicat de son enfant. Les fibres du cerveau de cette femme furent étrangement ébranlées, et peut-être rompues en quelques endroits par le cours violent des esprits produit à la vue d'une action si terrible; mais elles eurent assez de consistance pour empêcher leur bouleversement entier. Les fibres au contraire du cerveau de l'enfant ne pouvant résister au torrent de ces esprits furent entièrement dissipées, et le ravage fut assez grand pour lui faire perdre l'esprit pour toujours. C'est là la raison pour laquelle il vint au monde privé de sens. Voici celle pour laquelle il était rompu aux mêmes parties du corps que le criminel, que sa mère avait vu mettre à mort.

A la vue de cette exécution si capable d'effrayer une femme, le cours violent des esprits animaux de la mère alla avec force de son cerveau vers tous les endroits de son corps qui répondaient à ceux du criminel [2], et la même chose se passa dans l'enfant. Mais, parce que les os de la mère étaient capables de résister à la violence de ces esprits, ils n'en furent point blessés. Peut-être même qu'elle ne ressentit pas la moindre douleur, ni le moindre frémissement dans les bras ni dans les jambes, lorsqu'on les rompait au criminel. Mais ce cours rapide des esprits fut capable d'entraîner les parties molles et tendres des os de l'enfant. Car les os sont les dernières parties du corps qui se forment, et ils ont très peu de consistance dans les enfants qui sont encore dans le sein de leur mère. Et il faut remarquer, que si cette mère eût déterminé le mouvement de ces esprits vers quelques autres parties de son corps en se chatouillant avec force, son enfant n'aurait point eu les os

[1] Selon la première supposition. (Note de Malebranche.)
[2] Selon la seconde supposition. (Note de Malebranche.)

rompus; mais la partie, qui eût répondu à celle vers laquelle la mère aurait déterminé ces esprits, eût été fort blessée, selon ce que j'ai déjà dit.

Les raisons de cet accident sont générales pour expliquer comment les femmes, qui voient durant leur grossesse des personnes marquées en certaines parties du visage, impriment à leurs enfants les mêmes marques, et dans les mêmes parties du corps; et l'on peut juger de là, que c'est avec raison qu'on leur dit qu'elles se frottent à quelque partie cachée du corps, lorsqu'elles aperçoivent quelque chose qui les surprend, et qu'elles sont agitées de quelque passion violente; car cela peut faire que les marques se tracent plutôt sur ces parties cachées que sur le visage de leurs enfants.

Nous aurions souvent des exemples pareils à celui que nous venons de rapporter, si les enfants pouvaient vivre après avoir reçu de si grandes plaies, mais d'ordinaire ce sont des avortons. Car on peut dire que presque tous les enfants, qui meurent dans le ventre de leurs mères sans qu'elles soient malades, n'ont point d'autre cause de leur malheur, que l'épouvante, quelque désir ardent, ou quelque autre passion violente de leurs mères. Voici un autre exemple assez particulier.

Il n'y a pas un an qu'une femme ayant considéré avec trop d'application le tableau de saint Pie, dont on célébrait la fête de la canonisation, accoucha d'un enfant qui ressemblait parfaitement à la représentation de ce saint. Il avait le visage d'un vieillard, autant qu'en est capable un enfant qui n'a point de barbe. Ses bras étaient croisés sur sa poitrine, ses yeux tournés vers le Ciel, et il avait très peu de front, parce que l'image de ce saint étant élevée vers la voûte de l'église, en regardant le Ciel, n'avait aussi presque point de front. Il avait une espèce de mitre renversée sur ses épaules, avec plusieurs marques rondes aux endroits où les mitres sont couvertes de pierreries. Enfin cet enfant ressemblait fort au tableau sur lequel sa mère l'avait formé par la force de son imagination. C'est une chose que tout Paris a pu voir aussi bien que moi, parce qu'on l'a conservé assez longtemps dans de l'esprit de vin.

Cet exemple a cela de particulier, que ce ne fut pas la vue d'un homme vivant et agité de quelque passion, qui émut les esprits et le sang de la mère pour produire un si étrange effet,

mais seulement la vue d'un tableau, laquelle cependant fut fort sensible et accompagnée d'une grande émotion d'esprits, soit par l'ardeur et par l'application de la mère, soit par l'agitation que le bruit de la fête causait en elle.

Cette mère regardant donc avec application et avec émotion d'esprits ce tableau, l'enfant selon la première supposition, le voyait comme elle avec application et avec émotion d'esprits. La mère en étant vivement frappée, l'imitait au moins dans la posture, selon la deuxième supposition; car son corps étant entièrement formé, et les fibres de sa chair assez dures pour résister au cours des esprits, elle ne pouvait pas l'imiter ou se rendre semblable à lui en toutes choses. Mais les fibres de la chair de l'enfant étant extrêmement molles, et par conséquent susceptibles de toutes sortes d'arrangements, le cours rapide des esprits produisit dans sa chair tout ce qui était nécessaire pour le rendre entièrement semblable à l'image qu'il voyait; et l'imitation à laquelle les enfants sont les plus disposés, fut presque aussi parfaite qu'elle le pouvait être. Mais cette imitation ayant donné au corps de cet enfant une figure trop extraordinaire, elle lui causa la mort.

Il y a bien d'autres exemples de la force de l'imagination des mères dans les auteurs, et il n'y a rien de si bizarre dont elles n'avortent quelquefois. Car non seulement elles font des enfants difformes, mais encore des fruits dont elles ont souhaité de manger; des pommes, des poires, des grappes de raisin et d'autres choses semblables. Les mères imaginant et désirant fortement de manger des poires, par exemple, les enfants, si le fœtus est animé, les imaginent et les désirent de même avec ardeur : et (que le fœtus soit ou ne soit pas animé) le cours des esprits excité par l'image du fruit désiré, se répandant dans un petit corps fort capable de changer de figure à cause de sa mollesse, ces pauvres enfants deviennent semblables aux choses qu'ils souhaitent avec trop d'ardeur. Mais les mères n'en souffrent point de mal, parce que leur corps n'est pas assez mou pour prendre la figure des choses qu'elles imaginent; ainsi elles ne peuvent pas les imiter ou se rendre entièrement semblables à elles.

Or il ne faut pas s'imaginer que cette correspondance que je viens d'expliquer, et qui est quelquefois cause de si grands

désordres, soit une chose inutile ou mal ordonnée dans la nature. Au contraire, elle semble très utile à la propagation du corps humain ou à la formation du fœtus, et elle est absolument nécessaire à la transmission de certaines dispositions du cerveau, qui doivent être différentes en différents temps et en différents pays; car il est nécessaire, par exemple, que les agneaux aient dans de certains pays le cerveau tout à fait disposé à fuir les loups, à cause qu'il y en a beaucoup en ces lieux, et qu'ils sont fort à craindre pour eux.

Il est vrai que cette communication du cerveau de la mère avec celui de son enfant, a quelquefois de mauvaises suites, lorsque les mères se laissent surprendre par quelque passion violente. Cependant il me semble que sans cette communication, les femmes et les animaux ne pourraient pas facilement engendrer des petits de même espèce. Car encore que l'on puisse donner quelque raison de la formation du fœtus en général, comme M. Descartes l'a tenté assez heureusement, cependant il est très difficile sans cette communication du cerveau de la mère avec celui de l'enfant, d'expliquer comment une cavale n'engendre point un bœuf, et une poule un œuf qui contienne une petite perdrix, ou quelque oiseau d'une nouvelle espèce; et je crois que ceux qui ont médité sur la formation du fœtus seront de ce sentiment.

Il est vrai que la pensée la plus raisonnable, et la plus conforme à l'expérience sur cette question très difficile de la formation du fœtus, c'est que les enfants sont déjà presque tout formés avant même l'action par laquelle ils sont conçus, et que leurs mères ne font que leur donner l'accroissement ordinaire dans le temps de la grossesse [1]. Cependant cette communication des esprits animaux et du cerveau de la mère avec les esprits et le cerveau de l'enfant, semble encore servir à régler cet accroissement, et à déterminer les parties qui servent à sa nourriture, à se ranger à peu près de la même manière que

[1] Dans le traité *de la formation du fœtus,* Descartes cherche à démontrer que les organes de l'embryon se forment exactement d'après les mêmes lois en vertu desquelles ils fonctionnent dans l'animal adulte, c'est-à-dire d'une façon purement mécanique. On voit que Malebranche n'ose le suivre jusque là; il admet la préexistence du germe. Le germe une fois donné, le mécanisme selon lui explique tout, mais il ne croit pas qu'il puisse expliquer le germe lui-même.

dans le corps de la mère ; c'est-à-dire, à rendre l'enfant semblable à la mère, ou de même espèce qu'elle [1]. Cela paraît assez par les accidents qui arrivent, lorsque l'imagination de la mère se dérègle, et que quelque passion violente change la disposition naturelle de son cerveau; car alors, comme nous venons d'expliquer, cette communication change la conformation du corps de l'enfant, et les mères avortent quelquefois des fœtus d'autant plus semblables aux fruits qu'elles ont désirés, que les esprits trouvent moins de résistance dans les fibres du corps de l'enfant.

On ne nie pas cependant, que Dieu, sans cette communication dont nous venons de parler, n'ait pu disposer d'une manière si exacte et si régulière toutes les choses qui sont nécessaires à la propagation de l'espèce pour des siècles infinis, que les mères n'eussent jamais avorté, et même qu'elles eussent toujours eu des enfants de même grandeur, de même couleur, en un mot tels qu'on les eût pris l'un pour l'autre, car nous ne devons pas mesurer la puissance de Dieu par notre faible imagination, et nous ne savons point les raisons qu'il a pu avoir dans la construction de son ouvrage.

Nous voyons tous les jours que, sans le secours de cette communication, les plantes et les arbres produisent assez régulièrement leurs semblables, et que les oiseaux et beaucoup d'autres animaux n'en ont pas besoin, pour faire croître et éclore d'autres petits, lorsqu'ils couvent des œufs de différente espèce, comme lorsqu'une poule couve des œufs de perdrix. Car quoique l'on ait raison de penser que les graines et les œufs contiennent déjà les plantes et les oiseaux qui en sortent, et qu'il se puisse faire que les petits corps de ces oiseaux aient reçu leur conformation par la communication dont on a parlé, et les plantes la leur par le moyen d'une autre communication équivalente : cependant c'est peut-être deviner. Mais quand même on ne devinerait pas, on ne doit pas tout à fait juger, par les choses que Dieu a faites, quelles sont celles qu'il peut faire.

Si on considère toutefois que les plantes, qui reçoivent leur

On voit que Malebranche, tout en faisant très grande la part de l'hérédité physiologique, ne va pas jnsqu'à lui attribuer la conservation du type de l'espèce.

accroissement par l'action de leur mère, lui ressemblent beaucoup plus que celles qui viennent de graine, que les tulipes, par exemple, qui viennent de cayeux sont ordinairement de même couleur que leur mère, et que celles qui viennent de graine en sont presque toujours fort différentes, on ne pourra douter que, si la communication de la mère avec le fruit n'est pas absolument nécessaire, afin qu'il soit de même espèce, elle est toujours nécessaire, afin que ce fruit lui soit entièrement semblable.

De sorte, qu'encore que Dieu ait prévu que cette communication du cerveau de la mère avec celui de son enfant, ferait quelquefois mourir des fœtus et engendrer des monstres à cause du dérèglement de l'imagination de la mère, cependant cette communication est si admirable, et si nécessaire par les raisons que je viens de dire, et pour plusieurs autres que je pourrais encore ajouter, que cette connaissance que Dieu a eue de ces inconvénients, ne lui a pas dû empêcher d'exécuter son dessein. On peut dire en un sens, que Dieu n'a pas eu dessein de faire des monstres ; car il me paraît évident que si Dieu ne faisait qu'un animal, il ne le ferait jamais monstrueux. Mais ayant eu dessein de produire un ouvrage admirable par les voies les plus simples, et de lier toutes ses créatures les unes avec les autres, il a prévu certains effets qui suivraient nécessairement de l'ordre et de la nature des choses, et cela ne l'a pas détourné de son dessein. Car enfin, quoiqu'un monstre tout seul soit un ouvrage imparfait, toutefois lorsqu'il est joint avec le reste des créatures, il ne rend point le monde imparfait, ou indigne de la sagesse du Créateur, en comparant l'ouvrage avec la simplicité des voies par lesquelles il est produit [1].

Nous avons suffisamment expliqué ce que l'imagination d'une mère peut faire sur le corps de son enfant ; examinons présentement le pouvoir qu'elle a sur son esprit, et tâchons ainsi de découvrir les premiers dérèglements de l'esprit et de la volonté des

[1] Malebranche fait intervenir ici le principe de la simplicité des voies et de la généralité des volontés qui joue un grand rôle dans sa doctrine de la providence et qui a été si vivement attaqué par Arnauld. C'est dans d'autres ouvrages, dans les *méditations chrétiennes*, dans les *entretiens métaphysiques*, qu'il a développé ce qui n'est qu'indiqué dans la *recherche de la vérité*, on en trouve quelques explications et développement dans les éclaircissements qu'il a ultérieurement ajoutés à la *recherche*. La question des monstres revient sans cesse dans sa polémique contre Arnauld.

hommes dans leur origine, car c'est là notre principal dessein.

IV. Il est certain que les traces du cerveau sont accompagnées des sentiments et des idées de l'âme, et que les émotions des esprits animaux ne se font point dans le corps, qu'il n'y ait dans l'âme des mouvements qui leur répondent. En un mot, il est certain que toutes les passions et tous les sentiments corporels sont accompagnés de véritables sentiments et de véritables passions de l'âme. Or, selon notre première supposition, les mères communiquent à leurs enfants les traces de leur cerveau, et ensuite les mouvements de leurs esprits animaux. Donc elles font naître dans l'esprit de leurs enfants les mêmes passions et les mêmes sentiments dont elles sont touchées, et par conséquent elles leur corrompent le cœur et la raison en plusieurs manières.

S'il se trouve tant d'enfants qui portent sur leur visage des marques, ou des traces de l'idée qui a frappé leur mère, quoique les fibres de la peau fassent beaucoup plus de résistance au cours des esprits que les parties molles du cerveau, et que les esprits soient beaucoup plus agités dans le cerveau que vers la peau, on ne peut pas raisonnablement douter, que les esprits animaux de la mère ne produisent dans le cerveau de leurs enfants beaucoup de traces de leurs émotions déréglées. Or les grandes traces du cerveau, et les émotions des esprits qui leur répondent, se conservant longtemps et quelquefois toute la vie, il est évident que, comme il n'y a guère de femmes qui n'aient quelques faiblesses et qui n'aient été émues de quelque passion pendant leur grossesse, il ne doit y avoir que très peu d'enfants qui n'aient l'esprit mal tourné en quelque chose, et qui n'aient quelque passion dominante.

On n'a que trop d'expériences de ces choses, et tout le monde sait assez qu'il y a des familles entières qui sont affligées de grandes faiblesses d'imagination, qu'elles ont hérité de leurs parents. Mais il n'est pas nécessaire d'en donner ici des exemples particuliers. Au contraire, il est plus à propos d'assurer, pour la consolation de quelques personnes, que ces faiblesses des parents n'étant point naturelles, ou propres à la nature de l'homme, les traces et les vestiges du cerveau qui en sont cause se peuvent effacer avec le temps.

On peut toutefois rapporter ici l'exemple du roi Jacques

d'Angleterre, duquel parle le chevalier d'Igby dans le livre *de la poudre de Sympathie* qu'il a donné au public [1]. Il assure dans ce livre, que Marie Stuart étant grosse du roi Jacques, quelques seigneurs d'Écosse entrèrent dans sa chambre et tuèrent en sa présence son secrétaire qui était Italien, quoiqu'elle se fût jetée au devant de lui pour les en empêcher, que cette princesse y reçut quelques légères blessures, et que la frayeur qu'elle eut fit de si grandes impressions dans son imagination, qu'elles se communiquèrent à l'enfant qu'elle portait dans son sein; de sorte que le roi Jacques son fils demeura toute sa vie sans pouvoir regarder une épée nue. Il dit qu'il l'expérimenta lui-même, lorsqu'il fut fait chevalier ; car ce prince lui devant toucher l'épaule de l'épée, il la lui porta droit au visage, et l'en eût même blessé, si quelqu'un ne l'eût conduite adroitement où il fallait. Il y a tant de semblables exemples, qu'il est inutile d'en aller chercher dans les auteurs. On ne croit pas qu'il se trouve quelqu'un qui conteste ces choses. Car enfin on voit un très grand nombre de personnes qui ne peuvent souffrir la vue d'un rat, d'une souris, d'un chat, d'une grenouille, et principalement des animaux qui rampent, comme les serpents et les couleuvres, et qui ne connaissent point d'autres causes de ces aversions extraordinaires, que la peur que leurs mères ont eue de ces divers animaux pendant leur grossesse.

V. Mais ce que je souhaite principalement que l'on remarque, c'est qu'il y a toutes les apparences possibles que les hommes gardent encore aujourd'hui dans leur cerveau des traces et des impressions de leurs premiers parents. Car de même que les animaux produisent leurs semblables, et avec des vestiges semblables dans leur cerveau, lesquels sont cause que les animaux de même espèce ont les mêmes sympathies et antipathies, et qu'ils font les mêmes actions dans les mêmes rencontres, ainsi nos premiers parents après leur péché ont reçu dans leur cerveau de si grands vestiges et des traces si profondes par l'impression des objets sensibles, qu'ils pourraient bien les avoir communiquées à leurs enfants. De sorte que cette grande attache que nous avons dès le ventre de nos mères à toutes les choses sensibles, et ce grand éloignement de Dieu où

[1] Discours sur la poudre de Sympathie, Paris, 1658 et 1673, in-12.

nous sommes en cet état, pourrait être expliqué en quelque manière par ce que nous venons de dire.

Car, comme il est nécessaire, selon l'ordre établi de la nature, que les pensées de l'âme soient conformes aux traces qui sont dans le cerveau, on pourrait dire que dès que nous sommes formés dans le ventre de nos mères, nous sommes dans le péché et infectés de la corruption de nos parents, puisque dès ce temps-là nous sommes très fortement attachés aux plaisirs de nos sens. Ayant dans notre cerveau des traces semblables à celles des personnes qui nous donnent l'être, il est nécessaire que nous ayions aussi les mêmes pensées et les mêmes inclinations qui ont rapport aux objets sensibles.

Ainsi nous devons naître avec la concupiscence et avec le péché originel [1]. Nous devons naître avec la concupiscence, si la concupiscence n'est que l'effort naturel que les traces du cerveau font sur l'esprit pour l'attacher aux choses sensibles, et nous devons naître dans le péché originel, si le péché originel n'est autre chose que le règne de la concupiscence, et que ces efforts comme victorieux et comme maîtres de l'esprit et du cœur de l'enfant [2]. Or il y a grande apparence, que le règne de la concupiscence ou la victoire de la concupiscence, est ce qu'on appelle péché originel dans les enfants, et péché actuel dans les hommes libres.

Si l'on fait une sérieuse attention à ces deux vérités : la première que c'est par le corps, par la génération, que le péché originel se transmet, et que l'âme ne s'engendre pas, la seconde, que le corps ne peut agir sur l'âme et la corrompre que par les traces de la partie du cerveau dont ses pensées sont naturellement dépendantes, j'espère qu'on demeurera convaincu que le péché originel se transmet de la manière que je viens d'expliquer[3].

VI. Il semble seulement qu'on pourrait conclure des principes que je viens d'établir, une chose contraire à l'expérience,

[1] Voyez encore l'éclaircissement sur le péché originel. Dans ce long et curieux éclaircissement, il donne toutes les explications tirées de ses autres ouvrages, sur le péché originel et la providencé.

[2] Saint Paul aux Rom. ch. 5, 6, 12, 14, etc.

[3] Autant Descartes s'était appliqué à séparer la philosophie de la théologie, autant Malebranche cherche à les unir et à donner des dogmes chrétiens, des explications conformes à la raison et à ses idées théologiques. On le voit ici pour le péché originel, comme on l'a déjà vu pour le fruit défendu.

savoir, que la mère devrait toujours communiquer à son enfant des habitudes et des inclinations semblables à celles qu'elle a, et la facilité d'imaginer et d'apprendre les mêmes choses qu'elle connaît; car toutes ces choses ne dépendent, comme on l'a dit, que des traces et des vestiges du cerveau. Or il est certain, que les traces et les vestiges du cerveau des mères se communiquent aux enfants. On a prouvé ce fait par les exemples qu'on a rapportés touchant les hommes, et il est encore confirmé par l'exemple des animaux, dont les petits ont le cerveau rempli des mêmes vestiges que ceux dont ils sont sortis, ce qui fait que tous ceux qui sont d'une même espèce, ont la même voix, la même manière de remuer leurs membres, et enfin les mêmes ruses pour prendre leur proie et pour se défendre de leurs ennemis. Il devrait donc suivre de là, que puisque toutes les traces des mères se gravent et s'impriment dans le cerveau des enfants, les enfants devraient naître avec les mêmes habitudes et les autres qualités qu'ont leurs mères, et même les conserver ordinairement toute leur vie, puisque les habitudes qu'on a dès sa plus tendre jeunesse, sont celles qui se conservent plus longtemps ; ce qui néanmoins est contraire à l'experience.

Pour répondre à cette objection, il faut savoir qu'il y a deux sortes de traces dans le cerveau. Les unes sont naturelles ou propres à la nature de l'homme, les autres sont acquises. Les naturelles sont très profondes, et il est impossible de les effacer tout à fait ; les acquises au contraire se peuvent perdre facilement, parce que d'ordinaire elles ne sont pas si profondes. Or, quoique les naturelles et les acquises ne diffèrent que du plus ou du moins, et que souvent les premières aient moins de force que les secondes, puisque l'on accoutume tous les jours des animaux à faire des choses tout à fait contraires à celles auxquelles ils sont portés par ces traces naturelles (on accoutume, par exemple, un chien à ne point toucher à du pain et à ne point courir après une perdrix qu'il voit et qu'il sent), cependant il y a cette différence entre ces traces, que les naturelles ont, pour ainsi dire, de secrètes alliances avec les autres parties du corps; car tous les ressorts de notre machine s'aident les uns les autres pour se conserver dans leur état naturel. Toutes les parties de notre corps contribuent mutuellement à toutes les choses nécessaires pour la conservation, ou pour

le rétablissement des traces naturelles. Ainsi on ne les peut tout à fait effacer, et elles commencent à revivre, lorsqu'on croit les avoir détruites.

Au contraire, les traces acquises, quoique plus grandes, plus profondes, et plus fortes que les naturelles, se perdent peu à peu, si l'on n'a soin de les conserver par l'application continuelle des causes qui les ont produites ; parce que les autres parties du corps ne contribuent point à leur conservation, et qu'au contraire elles travaillent continuellement à les effacer et à les perdre. On peut comparer ces traces aux plaies ordinaires du corps ; ce sont les blessures que notre cerveau a reçues, lesquelles se referment d'elles-mêmes, comme les autres plaies, par la construction admirable de la machine. Si on faisait dans la joue une incision plus grande que la bouche, cette ouverture se refermerait peu à peu. Mais l'ouverture de la bouche étant naturelle, elle ne se peut jamais rejoindre. Il en est de même des traces du cerveau ; les naturelles ne s'effacent point, mais les autres se guérissent avec le temps. Vérité dont les conséquences sont infinies par rapport à la morale.

Comme donc il n'y a rien dans tout le corps qui ne soit conforme aux traces naturelles, elles se transmettent dans les enfants avec toute leur force. Ainsi les perroquets font des petits qui ont les mêmes cris, ou les mêmes chants naturels qu'ils ont eux-mêmes. Mais parce que les traces acquises ne sont que dans le cerveau, et qu'elles ne rayonnent pas dans le reste du corps, si ce n'est quelque peu, comme lorsqu'elles ont été imprimées par les émotions qui accompagnent les passions violentes, elles ne doivent pas se transmettre dans les enfants. Ainsi un perroquet qui donne le bonjour et le bonsoir à son maître, ne fera pas des petits aussi savants que lui, et des personnes doctes et habiles n'auront pas des enfants qui leur ressemblent.

Ainsi quoiqu'il soit vrai que tout ce qui se passe dans le cerveau de la mère, se passe aussi en même temps dans celui de son enfant, que la mère ne puisse rien voir, rien sentir, rien imaginer, que l'enfant ne le voie, ne le sente, et ne l'imagine, et enfin que toutes les fausses traces des mères corrompent l'imagination des enfants, néanmoins ces traces n'étant pas naturelles dans le sens que nous venons d'expliquer, il ne faut pas s'étonner si elles se referment d'ordinaire, aussitôt que les

enfants sont sortis du sein de leur mère. Car alors la cause qui formait ces traces, et qui les entretenait, ne subsistant plus, la constitution naturelle de tout le corps contribue à leur destruction, et les objets sensibles en produisent d'autres toutes nouvelles, très profondes et en très grand nombre, qui effacent presque toutes celles que les enfants ont eues dans le sein de leur mère. Car puisqu'il arrive tous les jours qu'une grande douleur fait qu'on oublie celles qui ont précédé, il n'est pas possible que des sentiments aussi vifs que sont ceux des enfants, qui reçoivent pour la première fois l'impression des objets sur les organes délicats de leurs sens, n'effaçent la plupart des traces, qu'ils n'ont reçues des mêmes objets que par une espèce de contre-coup, lorsqu'ils en étaient comme à couvert dans le sein de leur mère.

Toutefois lorsque ces traces sont formées par une forte passion, et accompagnées d'une agitation très violente de sang et d'esprit dans la mère, elles agissent avec tant de force sur le cerveau de l'enfant et sur le reste de son corps, qu'elles y impriment des vestiges aussi profonds et aussi durables que les traces naturelles, comme dans l'exemple du chevalier d'Igby ; dans celui de cet enfant né fou et tout brisé, dans le cerveau et dans tous les membres duquel l'imagination de la mère avait produit de si grands ravages et enfin dans l'exemple de la corruption générale de la nature de l'homme.

Et il ne faut pas s'étonner, si les enfants du roi d'Angleterre n'ont pas eu la même faiblesse que leur père. Premièrement, parce que ces sortes de traces ne s'impriment jamais si avant dans le reste du corps que les naturelles. Secondement, parce que la mère n'ayant pas la même faiblesse que le père, elle a empêché par sa bonne constitution que cela n'arrivât. Et enfin, parce que la mère agit infiniment plus sur le cerveau de l'enfant que le père, comme il est évident par les choses que l'on a dites.

Mais il faut remarquer que toutes ces raisons qui montrent que les enfants du roi Jacques d'Angleterre ne pouvaient participer à la faiblesse de leur père, ne sont rien contre l'explication du péché originel, ou de cette inclination dominante pour les choses sensibles, ni de ce grand éloignement de Dieu que nous tenons de nos parents, parce que les traces, que les objets sensibles ont imprimées dans le cerveau des premiers hommes, ont été très profondes, qu'elles ont été accompagnées

et augmentées par des passions violentes, qu'elles ont été fortifiées par l'usage continuel des choses sensibles et nécessaires à la conservation de la vie, non seulement dans Adam et dans Ève, mais même, ce qu'il faut bien remarquer, dans les plus grands saints, dans tous les hommes et dans toutes les femmes de qui nous descendons; de sorte qu'il n'y a rien qui ait pu arrêter cette corruption de la nature. Ainsi tant s'en faut que ces traces de nos premiers pères se doivent effacer peu à peu, qu'au contraire elles doivent s'augmenter de jour en jour; et sans la grâce de Jésus-Christ, qui s'oppose continuellement à ce torrent, il serait absolument vrai de dire ce qu'a dit un poète païen.

> Ætas parentum pejor avis tulit
> Nos nequiores, mox daturos
> Progenitem vitiosiorem [1].

Car il faut bien prendre garde que les vestiges qui réveillent des sentiments de piété dans les plus saintes mères, ne communiquent point de piété aux enfants qu'elles ont dans leur sein, et que les traces au contraire qui réveillent les idées des choses sensibles, et qui sont suivies de passions, ne manquent point de communiquer aux enfants le sentiment et l'amour des choses sensibles.

Une mère, par exemple, qui est excitée à l'amour de Dieu, par le mouvement des esprits qui accompagne la trace de l'image d'un vénérable vieillard, à cause que cette mère a attaché l'idée de Dieu à cette trace de vieillard; car comme nous avons vu dans le chapitre de la liaison des idées, cela se peut facilement faire, quoiqu'il n'y ait point de rapport entre Dieu et l'image d'un vieillard; cette mère, dis-je, ne peut produire dans le cerveau de son enfant que la trace d'un vieillard, et que de l'inclination pour les vieillards, ce qui n'est point l'amour de Dieu dont elle était touchée. Car enfin il n'y a point de traces dans le cerveau, qui puissent par elles-mêmes réveiller d'autres idées que celles des choses sensibles, parce que le corps n'est pas fait pour instruire l'esprit, et qu'il ne parle à l'âme que pour lui-même.

[1] Horace.

Ainsi une mère, dont le cerveau est rempli de traces qui par leur nature ont rapport aux choses sensibles, et qu'elle ne peut effacer à cause que la concupiscence demeure en elle, et que son corps ne lui est point soumis, les communiquant nécessairement à son enfant, l'engendre pécheur, quoiqu'elle soit juste. Cette mère est juste, parce qu'aimant actuellement ou qu'ayant aimé Dieu par un amour de choix, cette concupiscence ne la rend point criminelle, quoiqu'elle en suive les mouvements dans le sommeil. Mais l'enfant qu'elle engendre n'ayant point aimé Dieu par un amour de choix, et son cœur n'ayant point été tourné vers Dieu, il est évident qu'il est dans le désordre et dans le dérèglement, et qu'il n'y a rien dans lui qui ne soit digne de la colère de Dieu.

Mais lorsqu'ils ont été régénérés par le baptême et qu'ils ont été justifiés ou par une disposition du cœur semblable à celle qui demeure dans les justes durant les illusions de la nuit, ou peut-être par un acte libre d'amour de Dieu qu'ils ont fait, étant prévenus par un secours actuel et infaillible, et délivrés pour quelques moments de la domination du corps par la force du sacrement (car comme Dieu les a faits pour l'aimer, on ne peut concevoir qu'ils soient actuellement dans la justice et dans l'ordre de Dieu, s'ils ne l'aiment, ou s'ils ne l'ont aimé; ou si leur cœur n'est disposé de la même manière qu'il serait s'ils l'avaient actuellement aimé), alors quoiqu'ils obéissent à la concupiscence, leur concupiscence n'est plus péché : elle ne les rend plus coupables pendant leur enfance et dignes de colère; ils ne laissent pas d'être justes et agréables à Dieu, par la même raison que l'on ne perd point la grâce, quoique l'on suive en dormant les mouvements de la concupiscence; car les enfants ont le cerveau si mou, et ils reçoivent de si vives et de si fortes impressions des objets les plus faibles, qu'ils n'ont pas assez de liberté d'esprit pour y résister. Mais je me suis arrêté trop longtemps à des choses qui ne sont pas tout à fait du sujet que je traite. C'est assez que je puisse conclure ici de ce que je viens d'expliquer dans ce chapitre, que toutes ces fausses traces que les mères impriment dans le cerveau de leurs enfants, leur rendent l'esprit faux, et leurs corrompent l'imagination, et qu'ainsi la plupart des hommes sont sujets à imaginer les choses autrement qu'elles ne sont,

en donnant quelque fausse couleur et quelque traits irréguliers aux idées des choses qu'ils aperçoivent. Que si l'on veut s'éclaircir plus à fond de ce que je pense sur le péché originel, et sur la manière dont je crois qu'il se transmet dans les enfants, on peut lire tout d'un temps l'*éclaircissement* qui répond à ce chapitre [1].

CHAPITRE VIII

I. Changements qui arrivent à l'imagination d'un enfant qui sort du sein de sa mère, par la conversation qu'il a avec sa nourrice, sa mère, et d'autres personnes. — II. Avis pour les bien élever.

Dans le chapitre précédent nous avons considéré le cerveau d'un enfant dans le sein de sa mère, examinons maintenant ce qui lui arrive dès qu'il en est sorti. En même temps qu'il quitte les ténèbres et qu'il voit pour la première fois la lumière, le froid de l'air extérieur le saisit; les embrassements les plus caressants de la femme qui le reçoit, offensent ses membres délicats ; tous les objets extérieurs le surprennent ; ils lui sont tous des sujets de crainte, parce qu'il ne les connaît pas encore, et qu'il n'a de lui-même aucune force pour se défendre ou pour fuir. Les larmes et les cris par lesquels il se console, sont des marques infaillibles de ses peines et de ses frayeurs; car ce sont en effet des prières que la nature fait pour lui aux assistants, afin qu'ils le défendent des maux qu'il souffre et de ceux qu'il appréhende.

I. Pour bien concevoir l'embarras où se trouve son esprit en cet état, il faut se souvenir que les fibres de son cerveau sont très molles et très délicates, et par conséquent que tous les objets de dehors font sur elles des impressions très profondes. Car, puisque les plus petites choses se trouvent quelquefois capables de blesser une imagination faible, un si grand nombre d'objets surprenants ne peut manquer de blesser et de brouiller celles d'un enfant.

Mais afin d'imaginer encore plus vivement les agitations et les peines, où sont les enfants dans le temps qu'ils viennent au monde, et les blessures que leur imagination doit recevoir,

[1] 8e éclaircissement sur le 7e chap. du 2e livre.

représentons-nous quel serait l'étonnement des hommes, s'ils voyaient devant leurs yeux des géants cinq ou six fois plus hauts qu'eux, qui s'approcheraient sans leur rien faire connaître de leur dessein; ou s'ils voyaient quelque nouvelle espèce d'animaux, qui n'eussent aucun rapport avec ceux qu'ils ont déjà vus; ou seulement si un cheval ailé, ou quelque autre chimère de nos poètes descendait subitement des nues sur la terre. Que ces prodiges feraient de profondes traces dans les esprits, et que de cervelles se brouilleraient pour les avoir vus seulement une fois!

Tous les jours il arrive qu'un événement inopiné et qui a quelque chose de terrible, fait perdre l'esprit à des hommes faits, dont le cerveau n'est pas fort susceptible de nouvelles impressions, qui ont de l'expérience, qui peuvent se défendre, ou au moins qui peuvent prendre quelque résolution. Les enfants en venant au monde souffrent quelque chose de tous les objets qui frappent leurs sens, auxquels ils ne sont pas accoutumés. Tous les animaux qu'ils voient, sont des animaux d'une nouvelle espèce pour eux, puisqu'ils n'ont rien vu au dehors de tout ce qn'ils voient pour lors : ils n'ont ni force, ni expérience ; les fibres de leur cerveau sont très délicates et très flexibles. Comment donc se pourrait-il faire, que leur imagination ne demeurât point blessée par tant d'objets différents?

Il est vrai que les mères ont déjà un peu accoutumé leurs enfants aux impressions des objets, puisqu'elles les ont déjà tracés dans les fibres de leur cerveau, quand ils étaient encore dans leur sein; et qu'ainsi ils en sont beaucoup moins blessés, lorsqu'ils voient de leurs propres yeux ce qu'ils avaient déjà aperçu en quelque manière par ceux de leurs mères. Il est encore vrai que les fausses traces et les blessures que leur imagination a ressenties, à la vue de tant d'objets terribles pour eux, se ferment et se guérissent avec le temps, parce que n'étant pas naturelles, tout le corps y est contraire et les efface, comme nous avons vu dans le chapitre précédent ; et c'est ce qui empêche que généralement tous les hommes ne soient fous dès leur enfance. Mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait toujours quelques traces si fortes et si profondes, qu'elles ne se puissent effacer, de sorte qu'elles durent autant que la vie.

Si les hommes faisaient de fortes réflexions sur ce qui se passe au dedans d'eux-mêmes et sur leurs propres pensées, ils

ne manqueraient pas d'expériences qui prouvent ce que l'on vient de dire. Ils reconnaîtraient ordinairement en eux-mêmes des inclinations et des aversions secrètes, que les autres n'ont pas, desquelles il semble qu'on ne puisse donner d'autre cause, que ces traces de nos premiers jours. Car, puisque les causes de ces inclinations et aversions nous sont particulières, elles ne sont point fondées dans la nature de l'homme ; et puisqu'elles nous sont inconnues, il faut qu'elles aient agi en un temps où notre mémoire n'était pas encore capable de retenir les circonstances des choses qui auraient pu nous en faire souvenir, et ce temps ne peut être que celui de notre plus tendre enfance.

Descartes a écrit dans une de ses lettres, qu'il avait une amitié particulière pour toutes les personnes louches, et qu'en ayant recherché la cause avec soin, il avait enfin reconnu que ce défaut se rencontrait en une jeune fille qu'il aimait, lorsqu'il était encore enfant, l'affection qu'il avait pour elle se répandant à toutes les personnes qui lui ressemblaient en quelque chose.

Mais ce ne sont pas ces petits dérèglements de nos inclinations lesquels nous jettent le plus dans l'erreur ; c'est que nous avons tous, ou presque tous, l'esprit faux en quelque chose, et que nous sommes presque tous sujets à quelque espèce de folie, quoique nous ne le pensions pas. Quand on examine avec soin le génie de ceux avec lesquels on converse, on se persuade facilement de ceci ; et quoiqu'on soit peut-être original soi-même, et que les autres en jugent ainsi, on trouve que tous les autres sont aussi des originaux, et qu'il n'y a de différence entre eux que du plus et du moins. Voilà donc une source assez ordinaire des erreurs des hommes, que ce bouleversement causé par l'impression des objets extérieurs dans le temps qu'ils viennent au monde; mais cette cause ne cesse pas sitôt qu'on pourrait s'imaginer.

La conversation ordinaire que les enfants sont obligés d'avoir avec leurs nourrices, ou même avec leurs mères, lesquelles n'ont souvent aucune éducation, achève de leur perdre, et de leur corrompre entièrement l'esprit. Ces femmes ne les entretiennent que de niaiseries, que de contes ridicules, ou capables de leur faire peur. Elles ne leur parlent que de choses sensi-

bles, et d'une manière propre à les confirmer dans les faux jugements des sens. En un mot, elles jettent dans leurs esprits les semences de toutes les faiblesses qu'elles ont elles-mêmes, comme de leurs appréhensions extravagantes, de leurs superstitions ridicules, et d'autres semblables faiblesses. Ce qui fait que n'étant pas accoutumés à rechercher la vérité, ni à la goûter, ils deviennent enfin incapables de la discerner, et de faire quelque usage de leur raison. De là leur vient une certaine timidité et bassesse d'esprit qui leur demeure fort longtemps ; car il y en a beaucoup qui, à l'âge de quinze et de vingt ans, ont encore tout l'esprit de leur nourrice.

Il est vrai que les enfants ne paraissent pas fort propres pour la méditation de la vérité et pour les sciences abstraites et relevées, parce que les fibres de leur cerveau étant très délicates, elles sont très facilement agitées par les objets même les plus faibles et les moins sensibles ; et leur âme ayant nécessairement des sensations proportionnées à l'agitation de ces fibres, elle laisse là les pensées métaphysiques et de pure intellection, pour s'appliquer uniquement à ses sensations. Ainsi il semble que les enfants ne peuvent pas considérer avec assez d'attention les idées pures de la vérité, étant si souvent et si facilement distraits par les idées confuses des sens.

Cependant on peut répondre, premièrement, qu'il est plus facile à un enfant de sept ans de se délivrer des erreurs, où les sens le portent, qu'à une personne de soixante, qui a suivi toute sa vie les préjugés de l'enfance. Secondement, que si un enfant n'est pas capable des idées claires et distinctes de la vérité, il est du moins capable d'être averti que ses sens le trompent en toutes sortes d'occasions ; et si on ne lui apprend pas la vérité, du moins ne doit-on pas l'entretenir, ni le fortifier dans ses erreurs. Enfin les plus jeunes enfants tout accablés qu'ils sont des sentiments agréables et pénibles, ne laissent pas d'apprendre en peu de temps ce que des personnes avancées en âge ne peuvent faire en beaucoup davantage ; comme la connaissance de l'ordre et des rapports qui se trouvent entre tous les mots et toutes les choses qu'ils voient et qu'ils entendent. Car quoique ces choses ne dépendent guère que de la mémoire, cependant il paraît assez qu'ils font beaucoup d'usage de leur raison, dans la manière dont ils apprennent leur langue.

II. Mais puisque la facilité qu'ont les fibres du cerveau des enfants pour recevoir les impressions touchantes des objets sensibles, est la cause pour laquelle on les juge incapables des sciences abstraites, il est facile d'y remédier. Car il faut qu'on avoue, que si on tenait les enfants sans crainte, sans désirs, et sans espérances ; si on ne leur faisait point souffrir de douleur, si on les éloignait autant qu'il se peut de leurs petits plaisirs, on pourrait leur apprendre, dès qu'ils sauraient parler, les choses les plus difficiles et les plus abstraites, ou tout au moins les mathématiques sensibles, la mécanique, et d'autres choses semblables, qui sont nécessaires dans la suite de la vie. Mais ils n'ont garde d'appliquer leur esprit à des sciences abstraites, lorsqu'on les agite par des désirs, et qu'on les trouble par des frayeurs, ce qu'il est très nécessaire de bien considérer.

Car comme un homme ambitieux, qui viendrait de perdre son bien et son honneur, ou qui aurait été élevé tout d'un coup à une grande dignité qu'il n'espérait pas, ne serait point en état de résoudre des questions de métaphysique, ou des *équations* d'algèbre, mais seulement de faire les choses que la passion présente lui inspirerait. Ainsi les enfants, dans le cerveau desquels une pomme et des dragées font des impressions aussi profondes, que les charges et les grandeurs en font dans celui d'un homme de quarante ans, ne sont pas en état d'écouter des vérités abstraites qu'on leur enseigne. De sorte qu'on peut dire, qu'il n'y a rien si contraire à l'avancement des enfants dans les sciences, que les divertissements continuels dont on les récompense, et que les peines dont on les punit, et dont on les menace sans cesse.

Mais ce qui est infiniment plus considérable, c'est que ces craintes de châtiments, et ces désirs de récompenses sensibles, dont on remplit l'esprit des enfants, les éloignent entièrement de la piété. La dévotion est encore plus abstraite que la science, elle est encore moins du goût de la nature corrompue. L'esprit de l'homme est assez porté à l'étude, mais il n'est point porté à la piété. Si donc les grandes agitations ne nous permettent pas d'étudier, quoiqu'il y ait naturellement du plaisir, comment se pourrait-il faire, que des enfants, qui sont tout occupés des plaisirs sensibles dont on les effraye, se conservassent encore assez de liberté d'esprit pour goûter les choses de piété ?

La capacité de l'esprit est fort limitée, il ne faut pas beaucoup de choses pour la remplir ; et dans le temps que l'esprit est plein, il est incapable de nouvelles pensées, s'il ne se vide auparavant. Mais lorsque l'esprit est rempli des idées sensibles, il ne se vide pas comme il lui plaît. Pour concevoir ceci, il faut considérer que nous sommes tous incessamment portés vers le bien par les inclinations de la nature, et que le plaisir étant le caractère par lequel nous le distinguons du mal, il est nécessaire que le plaisir nous touche et nous occupe plus que tout le reste. Le plaisir étant donc attaché à l'usage des choses sensibles, parce qu'elles font le bien du corps de l'homme, il y a une espèce de nécessité, que ces biens remplissent la capacité de notre esprit, jusqu'à ce que Dieu répande sur eux une certaine amertume qui nous donne du dégoût et de l'horreur, ou en nous faisant sentir par sa grâce cette douceur du ciel qui efface toutes les douceurs de la terre : « Dando menti cœlestem delectationem quâ omnis terrena delectatio superetur [1]. »

Mais parce que nous sommes autant portés à fuir le mal, qu'à aimer le bien, et que la douleur est le caractère que la nature a attaché au mal, tout ce que nous venons de dire du plaisir se doit, dans un sens contraire, entendre de la douleur.

Puis donc que les choses qui nous font sentir du plaisir et de la douleur, remplissent la capacité de l'esprit, et qu'il n'est pas en notre pouvoir de les quitter et de n'en être pas touchés, quand nous le voulons, il est visible, qu'on ne peut faire goûter la piété aux enfants, non plus qu'au reste des hommes, si on ne commence selon les préceptes de l'Évangile, par la privation de toutes les choses qui touchent les sens, et qui excitent de grands désirs et de grandes craintes, puisque toutes les passions offusquent et éteignent la grâce, ou cette délectation intérieure que Dieu nous fait sentir dans notre devoir.

Les plus petits enfants ont de la raison aussi bien que les hommes faits, quoiqu'ils n'aient pas d'expérience ; ils ont aussi les mêmes inclinations naturelles, quoiqu'ils se portent à des objets bien différents. Il faut donc les accoutumer à se conduire par la raison, puisqu'ils en ont ; et il faut les exciter à leur devoir en ménageant adroitement leurs bonnes inclinations. C'est

[1] Saint Augustin.

éteindre leur raison et corrompre leurs meilleures inclinations, que de les tenir dans leur devoir par des impressions sensibles. Ils paraissent alors être dans leur devoir ; mais ils n'y sont qu'en apparence. La vertu n'est pas dans le fond de leur esprit, ni dans le fond de leur cœur ; ils ne la connaissent presque pas, et ils l'aiment encore beaucoup moins. Leur esprit n'est plein que de frayeurs et de désirs, d'aversions et d'amitiés sensibles, desquelles il ne se peut dégager pour se mettre en liberté et pour faire usage de sa raison. Ainsi les enfants qui sont élevés de cette manière basse et servile s'accoutument peu à peu à une certaine insensibilité pour tous les sentiments d'un honnête homme et d'un chrétien, laquelle leur demeure toute leur vie, et quand ils espèrent se mettre à couvert des châtiments par leur autorité, ou par leur adresse, ils s'abandonnent à tout ce qui flatte la concupiscence et les sens, parce qu'en effet ils ne connaissent point d'autres biens que les biens sensibles.

Il est vrai qu'il y a des rencontres où il est nécessaire d'instruire les enfants par leurs sens ; mais il ne le faut faire que lorsque la raison ne suffit pas. Il faut d'abord les persuader par la raison de ce qu'ils doivent faire, et s'ils n'ont pas assez de lumières pour reconnaître leurs obligations, il semble qu'il faille les laisser en repos pour quelque temps. Car ce ne serait pas les instruire que de les forcer de faire extérieurement ce qu'ils ne croient pas devoir faire, puisque c'est l'esprit qu'il faut instruire et non pas le corps. Mais s'ils refusent de faire ce que la raison leur montre qu'ils doivent faire, il ne le faut jamais souffrir, et il faut plutôt en venir à quelque sorte d'excès; car en ces rencontres, celui qui épargne son fils, a pour lui, selon le sage [1], plus de haine que d'amour.

Si les châtiments n'instruisent pas l'esprit, et s'ils ne font point aimer la vertu, ils instruisent au moins en quelque manière le corps, et ils empêchent que l'on ne goûte le vice, et par conséquent que l'on ne s'en rende esclave. Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que les peines ne remplissent pas la capacité de l'esprit, comme les plaisirs. On cesse facilement d'y penser, dès qu'on cesse de les souffrir, et qu'il n'y

[1] Qui parcit virge odit filium suum. Prov. 12. 24.

a plus de sujet de les craindre. Car alors elles ne sollicitent point l'imagination, elles n'excitent point les passions, elles n'irritent point la concupiscence ; enfin elles laissent à l'esprit toute la liberté de penser à ce qu'il lui plaît. Ainsi on peut s'en servir envers les enfants pour les retenir dans leur devoir, ou dans l'apparence de leur devoir.

Mais s'il est quelquefois utile d'effrayer et de punir les enfants par des châtiments sensibles, il ne faut pas conclure qu'on doive les attirer par des récompenses sensibles; il ne faut se servir de ce qui touche les sens avec quelque force que dans la dernière nécessité. Or il n'y en a aucune de leur donner des récompenses sensibles, et de leur représenter ces récompenses comme la fin de leurs occupations. Ce serait au contraire corrompre toutes leurs meilleures actions, et les porter plutôt à la sensualité qu'à la vertu. Les traces des plaisirs qu'on a une fois goûtés, demeurent fortement imprimées dans l'imagination, elles réveillent continuellement les idées des biens sensibles, elles excitent toujours des désirs importuns, qui troublent la paix de l'esprit; enfin elles irritent la concupiscence en toutes rencontres, et c'est un levain qui corrompt tout; mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses, comme elles le méritent.

SECONDE PARTIE

SUITE DE L'IMAGINATION

CHAPITRE PREMIER

I. De l'imagination des femmes. — II. De celle des hommes. — III. De celle des vieillards.

Nous avons donné quelque idée des causes physiques du dérèglement de l'imagination des hommes dans l'autre partie; nous tâcherons dans celle-ci de faire quelque application de ces causes aux erreurs les plus générales, et nous parlerons encore des causes de nos erreurs que l'on peut appeler morales.

On a pu voir, par les choses qu'on a dites dans le chapitre précédent, que la délicatesse des fibres du cerveau est une des principales causes qui nous empêchent de pouvoir apporter assez d'application pour découvrir les vérités un peu cachées.

I. Cette délicatesse des fibres se rencontre ordinairement dans les femmes, et c'est ce qui leur donne cette grande intelligence pour tout ce qui frappe les sens. C'est aux femmes à décider des modes, à juger de la langue, à discerner le bon air et les belles manières. Elles ont plus de science, d'habileté et de finesse que les hommes sur ces choses. Tout ce qui dépend du goût est de leur ressort; mais pour l'ordinaire elles sont incapables de pénétrer les vérités un peu difficiles à découvrir. Tout ce qui est abstrait leur est incompréhensible. Elles ne peuvent se servir de leur imagination pour développer des questions composées et embarrassées. Elle ne considèrent que l'écorce des choses ; et leur imagination n'a point assez de force et d'étendue pour en percer le fond, et pour en comparer toutes les parties sans se distraire. Une bagatelle est

capable de les détourner, le moindre cri les effraie, le plus petit mouvement les occupe. Enfin la manière et non la réalité des choses, suffit pour remplir toute la capacité de leur esprit : parce que les moindres objets produisant de grands mouvements dans les fibres délicates de leur cerveau, elles excitent par une suite nécessaire dans leur âme, des sentiments assez vifs et assez grands pour l'occuper tout entière.

S'il est certain que cette délicatesse des fibres du cerveau est la principale cause de tous ces effets, il n'est pas de même certain qu'elle se rencontre généralement dans toutes les femmes. Ou si elle s'y rencontre, leurs esprits animaux ont quelquefois une telle proportion avec les fibres du cerveau, qu'il se trouve des femmes qui ont plus de solidité d'esprit que quelques hommes. C'est dans un certain tempérament de la grosseur et de l'agitation des esprits animaux avec les fibres du cerveau, que consiste la force de l'esprit, et les femmes ont quelquefois ce juste tempérament. Il y a des femmes fortes et constantes, et il y a des hommes faibles et inconstants. Il y a des femmes savantes, des femmes courageuses, des femmes capables de tout ; et il se trouve au contraire des hommes mous et efféminés, incapables de rien pénétrer et de rien exécuter. Enfin quand nous attribuons quelques défauts à un sexe, à certains âges, à certaines conditions, nous ne l'entendons que pour l'ordinaire, en supposant toujours qu'il n'y a point de règle générale sans exception.

Car il ne faut pas s'imaginer, que tous les hommes, ou toutes les femmes de même âge, ou de même pays, ou de même famille, aient le cerveau de même constitution. Il est plus à propos de croire, que comme on ne peut trouver deux visages qui se ressemblent entièrement, on ne peut trouver deux imaginations tout à fait semblables, et que tous les hommes, les femmes et les enfants ne diffèrent entre eux que du plus et du moins dans la délicatesse des fibres de leur cerveau. Car de même qu'il ne faut pas supposer trop vite une *identité* essentielle entre des choses entre lesquelles on ne voit point de différence, il ne faut pas mettre aussi des différences essentielles, où on ne trouve pas de parfaite *identité*. Car ce sont là des défauts où l'on tombe ordinairement.

Ce qu'on peut donc dire des fibres du cerveau, c'est que

d'ordinaire elles sont très molles et très délicates dans les enfants, qu'avec l'âge elles se durcissent et se fortifient, que cependant la plupart des femmes, et quelques hommes les ont toute leur vie extrêmement délicates. On ne saurait rien déterminer davantage. Mais c'est assez parler des femmes et des enfants ; ils ne se mêlent pas de rechercher la vérité et d'en instruire les autres ; ainsi leurs erreurs ne portent pas beaucoup de préjudice, car on ne les croit guère dans les choses qu'ils avancent. Parlons des hommes faits, de ceux dont l'esprit est dans sa force et dans sa vigueur, et que l'on pourrait croire capables de trouver la vérité et de l'enseigner aux autres.

II. Le temps ordinaire de la plus grande perfection de l'esprit est depuis trente jusqu'à cinquante ans. Les fibres du cerveau en cet âge ont acquis pour l'ordinaire une consistance médiocre. Les plaisirs et les douleurs des sens ne font plus sur nous tant d'impression. De sorte qu'on n'a plus à se défendre que des passions violentes qui arrivent rarement, et desquelles on peut se mettre à couvert, si on en évite avec soin toutes les occasions. Ainsi l'âme n'étant plus divertie par les choses sensibles, elle peut contempler facilement la vérité.

Un homme dans cet état, et qui ne serait point rempli des préjugés de l'enfance, qui dès sa jeunesse aurait acquis de la facilité pour la méditation, qui ne voudrait s'arrêter qu'aux notions claires et distinctes de l'esprit, qui rejetterait soigneusement toutes les idées confuses des sens, et qui aurait le temps et la volonté de méditer, ne tomberait sans doute que difficilement dans l'erreur. Mais ce n'est pas de cet homme dont il faut parler ; c'est des hommes du commun, qui n'ont pour l'ordinaire rien de celui-ci.

Je dis donc, que la solidité et la constance qui se rencontrent avec l'âge dans les fibres du cerveau des hommes, fait la solidité et la consistance de leurs erreurs, s'il est permis de parler ainsi. C'est le sceau qui scelle leurs préjugés, et toutes leurs fausses opinions, et qui les met à couvert de la force de la raison. Enfin autant que cette constitution des fibres du cerveau est avantageuse aux personnes bien élevées, autant est-elle désavantageuse à la plus grande partie des hommes, puisqu'elle confirme les uns et les autres dans les pensées où ils sont.

Mais les hommes ne sont pas seulement confirmés dans leurs

erreurs, quand ils sont venus à l'âge de quarante ou cinquante ans. Ils sont encore plus sujets à tomber dans de nouvelles : parce que se croyant alors capables de juger de tout, comme en effet ils le devraient être, ils décident avec présomption, et ne consultent que leurs préjugés ; car les hommes ne raisonnent des choses, que par rapport aux idées qui leur sont les plus familières. Quand un chimiste veut raisonner de quelque corps naturel, ses trois principes lui viennent d'abord en l'esprit. Un péripatéticien pense d'abord aux quatre élements, et aux quatre premières qualités ; et un autre philosophe rapporte tout à d'autres principes. Ainsi il ne peut entrer dans l'esprit d'un homme rien qui ne soit incontinent infecté des erreurs auxquelles il est sujet, et qui n'en augmente le nombre.

Cette consistance des fibres du cerveau a encore un très mauvais effet, principalement dans les personnes plus âgées, qui est de les rendre incapables de méditation. Ils ne peuvent apporter d'attention à la plupart des choses qu'ils veulent savoir, et ainsi ils ne peuvent pénétrer les vérités un peu cachées. Ils ne peuvent goûter les sentiments les plus raisonnables, lorsqu'ils sont appuyés sur des principes qui leur paraissent nouveaux, quoiqu'ils soient d'ailleurs fort intelligents dans les choses dont l'âge leur a donné beaucoup d'expérience. Mais tout ce que je dis ici, ne s'entend que de ceux qui ont passé leur jeunesse sans faire usage de leur esprit, et sans s'appliquer.

Pour éclaircir ces choses, il faut savoir que nous ne pouvons apprendre quoi que ce soit, si nous n'y apportons de l'attention ; et que nous ne saurions guère être attentifs à quelque chose, si nous ne l'imaginons, et ne nous la représentons vivement dans notre cerveau. Or, afin que nous puissions imaginer quelques objets, il est nécessaire que nous fassions plier quelque partie de notre cerveau, ou que nous lui imprimions quelque autre mouvement pour pouvoir former les traces auxquelles sont attachées les idées qui nous représentent ces objets. De sorte que si les fibres du cerveau se sont un peu durcies, elles ne seront capables que de l'inclination et des mouvements qu'elles auront eus autrefois. Et ainsi l'âme ne pourra imaginer, ni par conséquent être attentive à ce qu'elle voulait, mais seulement aux choses qui lui sont familières.

De là il faut conclure, qu'il est très avantageux de s'exercer à méditer sur toutes sortes de sujets, afin d'acquérir une certaine facilité de penser à ce qu'on veut. Car de même que nous acquérons une grande facilité de remuer les doigts de nos mains en toutes manières et avec une très grande vitesse par le fréquent usage que nous en faisons en jouant des instruments, ainsi les parties de notre cerveau dont le mouvement est nécessaire pour imaginer ce que nous voulons, acquièrent par l'usage une certaine facilité à se plier, qui fait que l'on imagine les choses que l'on veut avec beaucoup de facilité, de promptitude et même de netteté.

Or le meilleur moyen d'acquérir cette habitude qui fait la principale différence d'un homme d'esprit d'avec un autre, c'est de s'accoutumer dès sa jeunesse à chercher la vérité des choses même fort difficiles, parce qu'en cet âge les fibres du cerveau sont capables de toutes sortes d'inflexions.

Je ne prétends pas néanmoins que cette facilité se puisse acquérir par ceux qu'on appelle gens d'étude, qui ne s'appliquent qu'à lire sans méditer et sans rechercher par eux-mêmes la résolution des questions avant que de la lire dans les auteurs. Il est assez visible que par cette voie l'on n'acquiert que la facilité de se souvenir des choses qu'on a lues. On remarque tous les jours que ceux qui ont beaucoup de lecture ne peuvent apporter d'attention aux choses nouvelles dont on leur parle, et que la vanité de leur érudition les portant à en vouloir juger avant que de les concevoir, les fait tomber dans des erreurs grossières, dont les autres hommes ne sont pas capables.

Mais quoique le défaut d'attention soit la principale cause de leurs erreurs, il y en a encore une qui leur est particulière. C'est que trouvant toujours dans leur mémoire une infinité d'espèces confuses, ils en prennent d'abord quelqu'une qu'ils considèrent comme celle dont il est question ; et parce que les choses qu'on dit ne lui conviennent point, ils jugent ridiculement qu'on se trompe. Quand on veut leur représenter qu'ils se trompent eux-mêmes, et qu'ils ne savent pas seulement l'état de la question, ils s'irritent, et ne pouvant concevoir ce qu'on leur dit, ils continuent de s'attacher à cette fausse espèce que leur mémoire leur a présentée. Si on leur en montre trop manifestement la fausseté, ils en substituent une seconde et une troi-

sième, qu'ils défendent quelquefois contre toute apparence de vérité, et même contre leur propre conscience, parce qu'ils n'ont guère de respect ni d'amour pour la vérité, et qu'ils ont beaucoup de confusion et de honte à reconnaître qu'il y a des choses qu'on fait mieux qu'eux.

III. Tout ce qu'on a dit des personnes de quarante et de cinquante ans, se doit encore entendre avec plus de raison des vieillards, parce que les fibres de leur cerveau sont encore plus inflexibles, et que manquant d'esprits animaux pour y tracer de nouveaux vestiges, leur imagination est toute languissante. Et comme d'ordinaire les fibres de leur cerveau sont mêlées avec beaucoup d'humeurs superflues, ils perdent peu à peu la mémoire des choses passées et tombent dans les faiblesses ordinaires aux enfants. Ainsi dans l'âge décrépit, ils ont les défauts qui dépendent de la constitution des fibres du cerveau, lesquels se rencontrent dans les enfants et dans les hommes faits, quoique l'on puisse dire qu'ils sont plus sages que les uns et les autres, à cause qu'ils ne sont plus si sujets à leurs passions qui viennent de l'émotion des esprits animaux.

On n'expliquera pas ces choses davantage, parce qu'il est facile de juger de cet âge par les autres dont on a parlé auparavant, et de conclure que les vieillards ont encore plus de difficulté que tous les autres à concevoir ce qu'on leur dit, qu'ils sont plus attachés à leurs préjugés et à leurs anciennes opinions; et par conséquent, qu'ils sont encore plus confirmés dans leurs erreurs et dans leurs mauvaises habitudes, et autres choses semblables. On avertit seulement, que l'état de vieillard n'arrive pas précisément à soixante, ou à soixante et dix ans, que tous les vieillards ne radotent pas, que tous ceux qui ont passé soixante ans ne sont pas toujours délivrés des passions des jeunes gens, et qu'il ne faut pas tirer des conséquences trop générales des principes que l'on a établis.

CHAPITRE II

Que les esprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont les plus familières, ce qui fait qu'on ne juge point sainement des choses.

Je crois avoir suffisamment expliqué dans les chapitres précédents les divers changements qui se rencontrent dans les

esprits animaux et dans la constitution des fibres du cerveau, selon les différents âges. Ainsi pourvu qu'on médite un peu ce que j'en ai dit, on aura bientôt une connaissance assez distincte de l'imagination et des causes physiques les plus ordinaires des différences que l'on remarque entre les esprits, puisque tous les changements qui arrivent à l'imagination et à l'esprit, ne sont que des suites de ceux qui se rencontrent dans les esprits animaux et dans les fibres dont le cerveau est composé.

Mais il y a plusieurs causes particulières et qu'on pourrait appeler morales, des changements qui arrivent à l'imagination des hommes, savoir, leurs différentes conditions, leurs différents emplois, en un mot leurs différentes manières de vivre, à la considération desquelles il faut s'attacher, parce que ces sortes de changements sont cause d'un nombre presque infini d'erreurs, chaque personne jugeant des choses par rapport à sa condition. On ne croit pas devoir s'arrêter à expliquer les effets de quelques causes moins ordinaires, comme des grandes maladies, des malheurs surprenants, et des autres accidents inopinés, qui font des impressions très violentes dans le cerveau et même qui le bouleversent entièrement, parce que ces choses arrivent rarement, et que les erreurs où tombent ces sortes de personnes sont si grossières, qu'elles ne sont point contagieuses, puisque tout le monde les reconnaît sans peine.

Afin de comprendre parfaitement tous les changements que les différentes conditions produisent dans l'imagination, il est absolument nécessaire de se souvenir que nous n'imaginons les objets qu'en nous en formant des images; et que ces images ne sont autres choses que les traces que les esprits animaux font dans le cerveau, que nous imaginons les choses d'autant plus fortement, que ces traces sont plus profondes et mieux gravées, et que les esprits animaux y ont passé plus souvent et avec plus de violence, et que lorsque les esprits y ont passé plusieurs fois, ils y entrent avec plus de facilité que dans d'autres endroits tout proches, par lesquels ils n'ont jamais passé, ou par lesquels ils n'ont point passé si souvent. Ceci est la cause la plus ordinaire de la confusion et de la fausseté de nos idées. Car les esprits animaux qui ont été dirigés par l'action des objets extérieurs, ou même par les ordres de l'âme, pour produire dans le cerveau de certaines traces, en produisent sou-

vent d'autres qui, à la vérité, leur ressemblent en quelque chose, mais qui ne sont point tout à fait les traces de ces mêmes objets, ni celles que désirait l'âme de se représenter, parce que les esprits animaux trouvant quelque résistance dans les endroits du cerveau par où il fallait passer, ils se détournent facilement pour entrer en foule dans les traces profondes des idées qui nous sont plus familières. Voici des exemples fort grossiers et très sensibles de tout ceci.

Lorsque ceux qui ont la vue un peu courte, regardent la lune, ils y voient ordinairement deux yeux, un nez, une bouche, en un mot, il leur semble qu'ils y voient un visage. Cependant il n'y a rien dans la lune de ce qu'ils pensent y voir. Plusieurs personnes y voient toute autre chose. Et ceux qui croient que la lune est telle qu'elle leur paraît, se détromperont facilement s'ils la regardent avec des lunettes d'approche si petites qu'elles soient, ou s'ils consultent les descriptions qu'Hevelius, Riccioli et d'autres en ont données au public. Or la raison pour laquelle on voit ordinairement un visage dans la lune, et non pas les taches irrégulières qui y sont, c'est que les traces du visage qui sont dans notre cerveau sont très profondes, à cause que nous regardons souvent des visages et avec beaucoup d'attention. De sorte que les esprits animaux trouvant de la résistance dans les autres endroits du cerveau, ils se détournent facilement de la direction que la lumière de la lune leur imprime quand on la regarde, pour entrer dans ces traces auxquelles les idées de visage sont attachées par la nature. Outre que la grandeur apparente de la lune n'étant pas fort différente de celle d'une tête ordinaire dans une certaine distance, elle forme par son impression des traces qui ont beaucoup de liaison avec celles qui représentent un nez, une bouche et des yeux, et ainsi elle détermine les esprits à prendre leurs cours dans les traces d'un visage. Il y en a qui voient dans la lune un homme à cheval, ou quelqu'autre chose qu'un visage, parce que leur imagination ayant été vivement frappée de certains objets, les traces de ces objets se rouvrent par la moindre chose qui y a rapport.

C'est aussi pour cette même raison, que nous nous imaginons voir des chariots, des hommes, des lions, ou d'autres animaux dans les nues, quand il y a quelque peu de rapport entre leurs

figures et ces animaux; et que tout le monde, et principalement ceux qui ont coutume de dessiner, voient quelquefois des têtes d'hommes sur des murailles, où il y a plusieurs taches irrégulières.

C'est encore pour cette raison, que les esprits devins entrant sans direction de la volonté dans les traces les plus familières, font découvrir les secrets de la plus grande importance, et que quand on dort on songe ordinairement aux objets que l'on a vus pendant le jour, qui ont formé de plus grandes traces dans le cerveau, parce que l'âme se représente toujours les choses dont elle a des traces plus grandes et plus profondes. Voici d'autres exemples plus composés.

Une maladie est nouvelle; elle fait des ravages qui surprennent le monde. Cela imprime des traces si profondes dans le cerveau, que cette maladie est toujours présente à l'esprit. Si cette maladie est appelée, par exemple, le scorbut, toutes les maladies seront le scorbut. Le scorbut est nouveau, toutes les nouvelles maladies seront le scorbut. Le scorbut est accompagné d'une douzaine de symptômes, dont il y en aura beaucoup de communs à d'autres maladies; cela n'importe. S'il arrive qu'un malade ait quelqu'un de ces symptômes, il sera malade du scorbut, et on ne pensera pas seulement aux autres maladies qui ont les mêmes symptômes. On s'attendra, que tous les accidents qui sont arrivés à ceux qu'on a vus malades du scorbut, lui arriveront aussi. On lui donnera les mêmes médecines, et on sera surpris de ce qu'elles n'ont pas le même effet qu'on a vu dans les autres [1].

Un auteur s'applique à un genre d'étude, les traces du sujet de son occupation s'impriment si profondément et rayonnent si vivement dans tout son cerveau, qu'elles confondent et qu'elles effacent quelquefois les traces des choses même fort différentes. Il y en a eu un, par exemple, qui a fait plusieurs volumes sur la croix; cela lui a fait voir des croix partout et c'est avec raison que le Père Morin le raille de ce qu'il croyait qu'une médaille représentait une croix, quoiqu'elle représentât toute autre chose. C'est par un semblable tour d'imagination, que

[1] Cela est toujours vrai, du choléra, par exemple, comme du scorbut.

Gilbert[1] et plusieurs autres, après avoir étudié l'aimant et admiré ses propriétés, ont voulu rapporter à des qualités *magnétiques* un très grand nombre d'effets naturels qui n'y ont pas le moindre rapport.

Les exemples qu'on vient d'apporter suffisent pour prouver que cette grande facilité qu'a l'imagination à se représenter les objets qui lui sont familiers, et la difficulté qu'elle éprouve à imaginer ceux qui lui sont nouveaux, fait que les hommes se forment presque toujours des idées qu'on peut appeler mixtes et impures, et que l'esprit ne juge des choses que par rapport à soi-même et à ses premières pensées. Ainsi les différentes passions des hommes, leurs inclinations, leurs conditions, leurs emplois, leurs qualités, leurs études; enfin toutes les différentes manières de vivre, mettant de fort grandes différences dans leurs idées, cela les fait tomber dans un nombre infini d'erreurs, que nous expliquerons dans la suite. Et c'est ce qui a fait dire au chancelier Bacon ces paroles fort judicieuses. « Omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi : estque intellectus humanus instar speculi inœqualis ad radios rerum qui suam naturam naturœ rerum immiscet, eamque distorquet et inficit. »

CHAPITRE III

I. Que les personnes d'étude sont les plus sujettes à l'erreur. — II. Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité que de faire usage de son esprit.

Les différences qui se trouvent dans les manières de vivre des hommes, sont presque infinies. Il y a un très grand nombre de différentes conditions, de différents emplois, de différentes charges, de différentes communautés. Ces différences font que presque tous les hommes agissent pour des desseins tout différents, et qu'ils raisonnent sur de différents principes. Il serait même assez difficile de trouver plusieurs personnes qui eussent entièrement les mêmes vues dans une même com-

[1] Médecin et physicien anglais né en 1540 mort en 1603, auteur d'un ouvrage sur l'aimant : *De magnete magneticisque corporibus et de magne magnete tellure philosophia nova, Lond.* 1600, in-4°.

munauté, dans laquelle les particuliers ne doivent avoir qu'un même esprit et que les mêmes desseins. Leurs différents emplois et leurs différentes liaisons mettent nécessairement quelque différence dans le tour et la manière qu'ils veulent prendre pour exécuter les choses même dont ils conviennent. Cela fait bien voir que ce serait entreprendre l'impossible, que de vouloir expliquer en détail les causes morales de l'erreur; mais aussi il serait assez inutile de le faire ici. On veut seulement parler des manières de vivre qui portent à un plus grand nombre d'erreurs, et à des erreurs de plus grande importance. Quand on les aura expliquées, on aura donné assez d'ouverture à l'esprit pour aller plus loin, et chacun pourra voir tout d'une vue et avec grande facilité, les causes très cachées de plusieurs erreurs particulières, qu'on ne pourrait expliquer qu'avec beaucoup de temps et de peine. Quand l'esprit voit clair, il se plaît à courir à la vérité, et il y court d'une vitesse qui ne se peut exprimer.

I. L'emploi duquel il semble le plus nécessaire de parler ici, à cause qu'il produit dans l'imagination des hommes des changements plus considérables et qui conduisent davantage à l'erreur, c'est l'emploi des personnes d'étude, qui font plus d'usage de leur mémoire que de leur esprit. Car l'expérience a toujours fait connaître, que ceux qui se sont appliqués avec plus d'ardeur à la lecture des livres et à la recherche de la vérité, sont ceux-là mêmes qui nous ont jetés dans un plus grand nombre d'erreurs.

Il en est de même de ceux qui étudient que de ceux qui voyagent. Quand un voyageur a pris, par malheur, un chemin pour un autre, plus il avance, plus il s'éloigne du lieu où il veut aller. Il s'égare d'autant plus, qu'il est plus diligent et qu'il se hâte davantage d'arriver au lieu qu'il souhaite. Ainsi, ces désirs ardents qu'ont les hommes pour la vérité, font qu'ils se jettent dans la lecture des livres où ils croient la trouver; ou bien ils se forment un système chimérique des choses qu'ils souhaitent de savoir, duquel ils s'entêtent et qu'ils tâchent même par de vains efforts d'esprit de faire goûter aux autres, afin de recevoir l'honneur qu'on rend d'ordinaire aux inventeurs des systèmes. Expliquons ces deux défauts.

Il est assez difficile de comprendre, comment il se peut faire

que des gens qui ont de l'esprit, aiment mieux se servir de l'esprit des autres dans la recherche de la vérité, que de celui que Dieu leur a donné. Il y a sans doute infiniment bien plus de plaisir et plus d'honneur à se conduire par ses propres yeux, que par ceux des autres; et un homme qui a de bons yeux ne s'avise jamais de se les fermer ou de se les arracher, dans l'espérance d'avoir un conducteur. *Sapientis oculi in capite ejus, stultus in tenebris ambulat* [1]. Pourquoi le fou marche-t-il dans les ténèbres? C'est qu'il ne voit que par les yeux d'autrui, et que ne voir que de cette manière, à proprement parler, c'est ne rien voir. L'usage de l'esprit est à l'usage des yeux, ce que l'esprit est aux yeux; et de même que l'esprit est infiniment au-dessus des yeux, l'usage de l'esprit est accompagné de satisfactions bien plus solides et qui le contentent bien autrement que la lumière et les couleurs ne contentent la vue. Les hommes toutefois se servent toujours de leurs yeux pour se conduire, et ils ne se servent presque jamais de leur esprit pour découvrir la vérité.

II. Mais il y a plusieurs causes qui contribuent à ce renversement d'esprit. Premièrement, la paresse naturelle des hommes, qui ne veulent pas se donner la peine de méditer.

Secondement, l'incapacité de méditer, dans laquelle on est retombé, pour ne s'être pas appliqué dès la jeunesse, lorsque les fibres du cerveau étaient capables de toutes sortes d'inflexions.

En troisième lieu, le peu d'amour qu'on a pour les vérités abstraites, qui sont le fondement de tout ce que l'on peut connaître ici-bas.

En quatrième lieu, la satisfaction qu'on reçoit dans la connaissance des vraisemblances, qui sont fort agréables et fort touchantes, parce qu'elles sont appuyées sur les notions sensibles.

En cinquième lieu, la sotte vanité qui nous fait souhaiter d'être estimés savants; car on appelle savants ceux qui ont le plus de lecture. La connaissance des opinions est bien plus d'usage pour la conversation et pour étourdir les esprits du commun, que la connaissance de la véritable philosophie qu'on apprend à méditer.

[1] Eccl. 2. 14.

En sixième lieu, parce qu'on s'imagine sans raison, que les anciens ont été plus éclairés que nous ne pouvons l'être, et qu'il n'y a rien à faire où ils n'ont pas réussi.

En septième lieu, parce qu'un respect mêlé d'une sotte curiosité fait qu'on admire davantage les choses les plus éloignées de nous, les choses les plus vieilles, celles qui viennent de plus loin, ou de pays plus inconnus, et même les livres les plus obscurs. Ainsi on estimait autrefois Héraclite pour son obscurité [1]. On recherche les médailles anciennes, quoique rongées de la rouille, et on garde avec grand soin la lanterne et la pantoufle de quelque ancien, quoique mangées de vers ; leur antiquité fait leur prix. Des gens s'appliquent à la lecture des rabbins, parce qu'ils ont écrit dans une langue étrangère, très corrompue et très obscure. On estime davantage les opinions les plus vieilles, parce qu'elles sont les plus éloignées de nous. Et sans doute, si Nembrot avait écrit l'histoire de son règne, toute la politique la plus fine et même toutes les autres sciences y seraient contenues, de même que quelques-uns trouvent qu'Homère et Virgile avaient une connaissance parfaite de la nature. Il faut respecter l'antiquité, dit-on : quoi Aristote, Platon, Épicure, ces grands hommes se seraient trompés ! On ne considère pas qu'Aristote, Platon, Épicure étaient hommes comme nous et de même espèce que nous ; et de plus, qu'au temps où nous sommes, le monde est plus âgé de deux mille ans, qu'il a plus d'expérience [2], qu'il doit être plus éclairé, et que c'est la vieillesse du monde et l'expérience qui font découvrir la vérité [3].

En huitième lieu, parce que lorsqu'on estime une opinion nouvelle et un auteur du temps, il semble que leur gloire efface la nôtre, à cause qu'elle en est trop proche ; mais on ne craint rien de pareil de l'honneur qu'on rend aux anciens.

En neuvième lieu, parce que la vérité et la nouveauté ne peuvent pas se trouver ensemble dans les choses de la foi. Car

[1] *Clarus ob obscuram linguam.* Lucrèce.

[2] *Veritas filia temporis non auctoritatis.*

[3] C'est nous qui sommes véritablement les anciens du monde ; on trouve la même pensée dans Bacon, dans Descartes, dans Pascal et, avant eux dans Bodin et Jordano Bruno. Les modernes se font ainsi habilement, un argument en leur faveur de ce respect même de l'antiquité qui avait été si longtemps une arme redoutable contre eux.

les hommes ne voulant pas faire de discernement entre les vérités qui dépendent de la raison et celles qui dépendent de la tradition, ne considèrent pas qu'on doit les apprendre d'une manière toute différente. Ils confondent la nouveauté avec l'erreur, et l'antiquité avec la vérité. Luther, Calvin et les autres ont innové, et ils ont erré; donc, Galilée, Harvey, Descartes se trompent dans ce qu'ils disent de nouveau. L'impanation de Luther est nouvelle, et elle est fausse; donc la circulation d'Harvey est fausse, puisqu'elle est nouvelle. C'est pour cela aussi qu'ils appellent indifféremment du nom odieux de novateur les hérétiques et les nouveaux philosophes. Les idées et les mots de *vérité* et d'*antiquité*, de *fausseté* et de *nouveauté* ont été liés les uns avec les autres; c'en est fait, le commun des hommes ne les sépare plus, et les gens d'esprit sentent même quelque peine à les bien séparer.

En dixième lieu, parce qu'on est dans un temps auquel la science des opinions anciennes est encore en vogue, et qu'il n'y a que ceux qui font usage de leur esprit qui puissent par la force de leur raison se mettre au-dessus des méchantes coutumes. Quand on est dans la presse et dans la foule, il est difficile de ne pas céder au torrent qui nous emporte.

En dernier lieu, parce que les hommes n'agissent que par intérêt ; et c'est ce qui fait que ceux-mêmes qui se détrompent et qui reconnaissent la vanité de ces sortes d'études, ne laissent pas de s'y appliquer, parce que les honneurs, les dignités, et même les bénéfices y sont attachés, que ceux qui y excellent, les ont toujours plutôt que ceux qui les ignorent.

Toutes ces raisons font, ce me semble, assez comprendre pourquoi les hommes suivent aveuglément les opinions anciennes comme vraies, et pourquoi ils rejettent sans discernement toutes les nouvelles comme fausses; enfin pourquoi ils ne font point, ou presque point d'usage de leur esprit. Il y a sans doute un fort grand nombre d'autres raisons plus particulières qui contribuent à cela; mais si l'on considère avec attention celles que nous avons rapportées, on n'aura pas sujet d'être surpris de voir l'entêtement de certaines gens pour l'autorite des anciens.

CHAPITRE IV

Deux mauvais effets de la lecture sur l'imagination.

Ce faux et lâche respect, que les hommes portent aux anciens [1] produit un très grand nombre d'effets très pernicieux qu'il est à propos de remarquer.

Le premier est, que les accoutumant à ne pas faire usage de leur esprit, il les met peu à peu dans une véritable impuissance d'en faire usage. Car il ne faut pas s'imaginer, que ceux qui vieillissent sur les livres d'Aristote et de Platon, fassent beaucoup d'usage de leur esprit. Ils n'emploient ordinairement tant de temps à la lecture de ces livres, que pour tâcher d'entrer dans les sentiments de leurs auteurs ; et leur but principal, est de savoir au vrai les opinions qu'ils ont tenues, sans se mettre beaucoup en peine de ce qu'il en faut tenir, comme on le prouvera dans le chapitre suivant. Ainsi la science et la philosophie qu'ils apprennent, est proprement une science de mémoire et non pas une science d'esprit. Ils ne savent que des histoires et des faits, et non pas des vérités évidentes ; et ce sont plutôt des historiens que de véritables philosophes, des hommes qui ne pensent point, mais qui peuvent raconter les pensées des autres.

Le second effet que produit dans l'imagination la lecture des anciens, c'est qu'elle met une étrange confusion dans toutes les idées de la plupart de ceux qui s'y appliquent. Il y a deux différentes manières de lire les auteurs : l'une très bonne et utile, et l'autre fort inutile et même dangereuse. Il est très utile de lire, quand on médite ce qu'on lit, quand on tâche de trouver par quelque effort d'esprit la résolution des questions que l'on voit dans les titres des chapitres, avant même que de commencer à les lire, quand on arrange et quand on confère les idées des choses les unes avec les autres, en un mot, quand on use de sa raison. Au contraire, il est inutile de lire, quand on n'entend pas ce qu'on lit, mais il est dangereux de lire et de concevoir ce qu'on lit, quand on ne l'examine pas assez pour en bien juger, principalement si l'on a assez de mémoire

[1] Voyez le premier article du chapitre précédent.

pour retenir ce qu'on a conçu, et assez d'imprudence pour y consentir. La première manière éclaire l'esprit : elle le fortifie et elle en augmente l'étendue. La seconde en diminue l'étendue, et elle le rend peu à peu faible, obscur et confus.

Or la plupart de ceux qui font gloire de savoir les opinions des autres, n'étudient que de la seconde manière. Ainsi, plus ils ont de lecture, plus leur esprit devient faible et confus. La raison en est, que les traces de leur cerveau se confondent les unes les autres, parce qu'elles sont en très grand nombre, et que la raison ne les a pas rangées par ordre; ce qui empêche l'esprit d'imaginer et de se représenter nettement les choses dont il a besoin. Quand l'esprit veut ouvrir certaines traces, d'autres plus familières se rencontrant à la traverse, il prend le change. Car la capacité du cerveau n'étant pas infinie, il est presque impossible que ce grand nombre de traces formées sans ordre ne se brouillent et n'apportent de la confusion dans les idées. C'est pour cette même raison que les personnes de grande mémoire ne sont pas ordinairement capables de bien juger des choses où il faut apporter beaucoup d'attention.

Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que les connaissances qu'acquièrent ceux qui lisent sans méditer et seulement pour retenir les opinions des autres, en un mot, toutes les sciences qui dépendent de la mémoire, sont proprement de ces sciences qui *enflent* [1], à cause qu'elles ont de l'éclat et qu'elles donnent beaucoup de vanité à ceux qui les possèdent. Ainsi ceux qui sont savants en cette manière, étant d'ordinaire remplis d'orgueil et de présomption, prétendent avoir droit de juger de tout, quoiqu'ils en soient très peu capables ; ce qui les fait tomber dans un très grand nombre d'erreurs.

Mais cette fausse science fait encore un plus grand mal. Car ces personnes ne tombent pas seules dans l'erreur, elles y entraînent avec elles presque tous les esprits du commun, et un fort grand nombre de jeunes gens, qui croient comme des articles de foi toutes leurs décisions. Ces faux savants les ayant souvent accablés par le poids de leur profonde érudition, et étourdis tant par des opinions extraordinaires que par des

[1] *Scientia inflat.* I. Cot. 8. 1.

noms d'auteurs anciens et inconnus, se sont acquis une autorité si puissante sur leurs esprits, qu'ils respectent et qu'ils admirent comme des oracles tout ce qui sort de leur bouche, et qu'ils entrent aveuglément dans tous leurs sentiments. Des personnes même beaucoup plus spirituelles et plus judicieuses, qui ne les auraient jamais connus, et qui ne sauraient point d'autre part ce qu'ils sont, les voyant parler d'une manière si décisive et d'un air si fier, si impérieux et si grave, auraient quelque peine à manquer de respect et d'estime pour ce qu'ils disent, parce qu'il est très difficile de ne rien donner à l'air et aux manières. Car de même qu'il arrive souvent qu'un homme fier et hardi en maltraite d'autres plus forts, mais plus judicieux et plus retenus que lui, ainsi ceux qui soutiennent des opinions qui ne sont ni vraies, ni même vraisemblables, font souvent perdre la parole à leurs adversaires, en leur parlant d'une manière impérieuse, fière ou grave qui les surprend.

Or ceux de qui nous parlons ont assez d'estime d'eux-mêmes, et de mépris des autres pour s'être fortifiés dans un certain air de fierté, mêlé de gravité et d'une feinte modestie, qui préoccupe et qui gagne ceux qui les écoutent.

Car il faut remarquer, que tous les différents airs des personnes de différentes conditions, ne sont que des suites naturelles de l'estime que chacun a de soi-même par rapport aux autres, comme il est facile de le reconnaître si l'on y fait un peu de réflexion. Ainsi l'air de fierté et de brutalité, est l'air d'un homme qui s'estime beaucoup et qui néglige assez l'estime des autres. L'air modeste est l'air d'un homme qui s'estime peu et qui estime assez les autres. L'air grave est l'air d'un homme qui s'estime beaucoup et qui désire fort d'être estimé; et l'air simple, celui d'un homme qui ne s'occupe guère de soi ni des autres. Ainsi tous les différents airs qui sont presque infinis ne sont que des effets que les différents degrés d'estime que l'on a de soi et de ceux avec qui l'on converse, produisent naturellement sur notre visage et sur toutes les parties extérieures de notre corps. Nous avons déjà parlé, dans le chapitre IV, de cette correspondance qui est entre les nerfs qui excitent les passions au dedans de nous, et ceux qui les témoignent au dehors par l'air qu'ils impriment sur le visage.

CHAPITRE V

Que les personnes d'étude s'entêtent ordinairement de quelque auteur; de sorte que leur but principal est de savoir ce qu'il a cru, sans se soucier de ce qu'il faut croire.

Il y a encore un défaut de très grande conséquence, dans lequel les gens d'étude tombent ordinairement, c'est qu'ils s'entêtent de quelque auteur. S'il y a quelque chose de vrai et de bon dans un livre, ils se jettent aussitôt dans l'excès : tout en est vrai, tout en est bon, tout en est admirable. Ils se plaisent même à admirer ce qu'ils n'entendent pas, et ils veulent que tout le monde l'admire avec eux. Ils tirent leur gloire des louanges qu'ils donnent à ces auteurs obscurs, parce qu'ils persuadent par là aux autres, qu'ils les entendent parfaitement, et cela leur est un sujet de vanité. Ils s'estiment au-dessus des autres hommes, à cause qu'ils croient entendre une impertinence d'un ancien auteur, ou d'un homme qui ne s'entendait peut-être pas lui-même. Combien de savants ont sué pour éclaircir des passages obscurs des philosophes, et même de quelques poètes de l'antiquité : et combien y a-t-il encore de beaux esprits qui font leurs délices de la critique d'un mot et du sentiment d'un auteur. Mais il est à propos d'apporter quelque preuve de ce que je dis.

La question de l'immortalité de l'âme est sans doute une question très importante. On ne peut trouver à redire que des philosophes fassent tous leurs efforts pour la résoudre; et quoiqu'ils composent de gros volumes pour prouver d'une manière assez faible une vérité qu'on peut démontrer en peu de mots, ou en peu de pages, cependant ils sont excusables. Mais ils sont bien plaisants de se mettre fort en peine pour décider ce qu'Aristote en a cru. Il est, ce me semble, assez inutile à ceux qui vivent présentement, de savoir s'il y a jamais eu un homme qui s'appelât Aristote; si cet homme a écrit les livres qui portent son nom, s'il entend une telle chose ou une autre dans un tel endroit de ses ouvrages, cela ne peut faire un homme ni plus sage ni plus heureux; mais il est très important de savoir si ce qu'il dit est vrai ou faux en soi.

Il est donc très inutile de savoir ce qu'Aristote a cru de l'immortalité de l'âme, quoiqu'il soit très utile de savoir que l'âme est immortelle. Cependant on ne craint point d'assurer, qu'il y a plusieurs savants qui se sont mis plus en peine de savoir le sentiment d'Aristote sur ce sujet, que la vérité de la chose en soi, puisqu'il y en a qui ont fait des ouvrages exprès pour expliquer ce que ce philosophe en a cru, et qu'ils n'en ont pas tant fait pour savoir ce qu'il en fallait croire.

Mais quoiqu'un très grand nombre de gens se soient fort fatigué l'esprit pour résoudre quel a été le sentiment d'Aristote, ils se le sont fatigué inutilement, puisqu'on n'est point encore d'accord sur cette question ridicule; ce qui fait voir que les sectateurs d'Aristote sont bien malheureux d'avoir un homme si obscur pour les éclairer, et qui même affecte l'obscurité, comme il le témoigne dans une lettre qu'il a écrite à Alexandre.

Le sentiment d'Aristote sur l'immortalité de l'âme a donc été en divers temps une fort grande question et fort considérable entre les personnes d'étude. Mais afin qu'on ne s'imagine pas que je le dise en l'air sans fondement, je suis obligé de rapporter ici un passage de La Cerda, un peu long et un peu ennuyeux, dans lequel cet auteur a ramassé différentes autorités sur ce sujet, comme sur une question bien importante. Voici ses paroles sur le second chapitre *de resurrectione carnis*, de Tertullien.

« Quæstio hæc in scholis utrimque validis suspicionibus agitatur, num animam immortalem, mortalemve fecerit Aristoteles. Et quidem philosophi aut ignobiles asseveraverunt Aristotelem posuisse nostros animos ab interitu alienos. Hi sunt è Græcis et Latinis interpretibus Ammonius uterque, Olympiodorus, Philoponus, Simplicius, Avicenna, uti memorat Mirandula l. 4. de examine vanitatis cap. 9. Theodorus, Metochytes, Themistis, S. Thomas 2. contra gentes cap. 79. et Phys. lect. 12. et præterea 12. Metaph. lect. 3. et quodlib. 10 quæst. 5. art. 1. Albertus, tract. 2. de anima cap. 20. et tract. 3. cap. 13. Ægidius lib. 3. de anima ad cap. 4. Durandus in 2. dist. 18. quæst. 3. Ferrarius loco citato contra gentes, et latè Eugubinus l. 9. de perenni Philosophia cap. 18. et quod pluris est, discipulus Aristotelis Theophrastus, magistri mentem et ore et calamo novisse penitus qui poterat. »

« In contrariam factionem abiere nonnulli Patres, nec infirmi Philosophi : Justinius in sua Parœnesi, Origenes in φιλοσοφουμένα et ut fertur Nazianz. in disp. contra Eunom. et Nyssenus p. 2. de anima cap. 4. Theodoretus de curandis Grœcorum affectibus l. 3. Galenus in historia philosophica, Pomponatius l. de immortalitate animæ, Simon Portius l. de mente humana, Cajetanus 3. de anima cap. 2. In eum sensum, ut caducum animum nostrum putaret Aristoteles, sunt partim adducti ab Alexandro Aphrodis auditore, qui sic solitus erat interpretari Aristotelicam mentem: quamvis Eugubinus cap. 21. et 22. eum excuset. Et quidem unde collegisse videtur Alexander mortalitatem, nempe ex 12. Metaph. inde S. Thomas, Theodorus, Metochytes immortalitatem collegerunt.

« Porro Tertullianum neutram hanc opinionem amplexum credo; sed putasse in hac parte ambiguum Aristotelem; itaque ita citat illum pro utraque. Nam cum hic adscribat Aristoteli mortalitatem animæ, tamen l. de anima c. b. pro contraria opinione immortalitatis citat. Eadem mente fuit Plutarchus, pro utraque opinione advocans eumdem philosophum in l. 5. de placitis philosoph. Nam cap. 1, mortalitatem tribuit, et cap. 25, immortalitatem. Ex Scholasticis etiam, qui in neutram partem Aristotelem constantem judicant, sed dubium et ancipitem, sunt Scotus in 4. dist. 43. qu. 2. art. 2. Harveus quodlib. qu. 11 et 1. senten. dist. 1. qu. 1. Niphus in Opusculo de immortalitate animæ cap. 1. et recentes alii interpretes : quam mediam existimationem credo veriorem, sed scholii lex vetat, ut auctoritatem pondere librato illud suadeam. »

On donne toutes ces citations pour vraies sur la foi de ce commentateur, parce qu'on croirait perdre son temps à les vérifier, et qu'on n'a pas tous ces beaux livres d'où elles sont tirées. On n'en ajoute point aussi de nouvelles, parce qu'on ne lui envie point la gloire de les avoir bien recueillies, et que l'on perdrait encore bien plus de temps, si on le voulait faire, quand on ne feuilleterait pour cela que les tables de ceux qui ont commenté Aristote.

On voit donc dans ce passage de La Cerda, que des personnes d'étude qui passent pour habiles, se sont bien donné de la peine pour savoir ce qu'Aristote croyait de l'immortalité de l'âme, et qu'il y en a qui ont été capables de faire des livres

exprès sur ce sujet, comme Pomponace [1] : car le principal but de cet auteur dans son livre, est de montrer qu'Aristote a cru que l'âme était mortelle. Et peut-être y a-t-il des gens qui ne se mettent pas seulement en peine de savoir ce qu'Aristote a cru sur ce sujet; mais regardent même comme une question qu'il est très important de savoir : si, par exemple, Tertullien, Plutarque, ou d'autres ont cru, ou non, que le sentiment d'Aristote fût que l'âme était mortelle; comme on a grand sujet de le croire de La Cerda même, si on fait réflexion sur la dernière partie du passage qu'on vient de citer : *Porro Tertullianum*, et le reste.

S'il n'est pas fort utile de savoir ce qu'Aristote a cru de l'immortalité de l'âme, ni ce que Tertullien et Plutarque ont pensé qu'Aristote en croyait, le fond de la question, l'immortalité de l'âme, est au moins une vérité qu'il est nécessaire de savoir. Mais il y a une infinité de choses qu'il est fort inutile de connaître, et desquelles par conséquent il est encore plus inutile de savoir ce que les anciens en ont pensé; et cependant on se met fort en peine pour deviner les sentiments des philosophes sur de semblables sujets. On trouve des livres pleins de ces examens ridicules, et ce sont ces bagatelles qui ont excité tant de guerres d'érudition. Ces questions vaines et impertinentes, ces généalogies ridicules d'opinions inutiles, font des sujets importants de critique aux savants. Ils croient avoir droit de mépriser ceux qui méprisent ces sottises, et de traiter d'ignorants ceux qui font gloire de les ignorer. Ils s'imaginent posséder parfaitement l'histoire généalogique des formes substantielles, et le siècle est ingrat s'il ne reconnaît leur mérite. Que ces choses font bien voir la faiblesse et la vanité de l'esprit de l'homme, et que lorsque ce n'est point la raison qui règle les études, non seulement ses études ne perfectionnent point la raison, mais même qu'elles l'obscurcissent, la corrompent et la pervertissent entièrement!

Il est à propos de remarquer ici, que dans les questions de la foi ce n'est pas un défaut de chercher ce qu'en a cru, par

[1] Pomponace, pour ne parler que de lui, n'agissait pas aussi futilement que paraît le croire Malebranche. C'est sa propre opinion qu'il exposait et cherchait à faire prévaloir à l'abri de l'autorité d'Aristote. Rien d'ailleurs de plus juste que les railleries de Malebranche contre certains commentateurs.

exemple, saint Augustin, ou un autre père de l'église, ni même de rechercher si saint Augustin a cru ce que croyaient ceux qui l'ont précédé, parce que les choses de la foi ne s'apprennent que par la tradition, et que la raison ne peut pas les découvrir. La croyance la plus ancienne étant la plus vraie, il faut tâcher de savoir quelle était celle des anciens, et cela ne se peut qu'en examinant le sentiment de plusieurs personnes qui se sont suivies en différents temps. Mais les choses qui dépendent de la raison leur sont toutes opposées, et il ne faut pas se mettre en peine de ce qu'en ont cru les anciens, pour savoir ce qu'il en faut croire. Cependant je ne sais par quel renversement d'esprit, certaines gens s'effarouchent, si l'on parle en philosophie autrement qu'Aristote, et ne se mettent point en peine, si l'on parle en théologie autrement que l'Évangile, les pères et les conciles. Il me semble que ce sont d'ordinaire ceux qui crient le plus contre les nouveautés de philosophie qu'on doit estimer, qui favorisent et qui défendent même avec plus d'opiniâtreté certaines nouveautés de théologie qu'on doit détester. Car ce n'est point leur langage que l'on n'approuve pas; tout inconnu qu'il ait été à l'antiquité, l'usage l'autorise, ce sont les erreurs qu'ils répandent, ou qu'ils soutiennent à la faveur de ce langage équivoque et confus.

En matière de théologie on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, et que la vérité se trouve dans l'antiquité. Il faut que toute curiosité cesse, lorsqu'on tient une fois la vérité. Mais en matière de philosophie on doit au contraire aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujours aimer la vérité, qu'il faut la rechercher, et qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle. Si l'on croyait qu'Aristote et Platon fussent infaillibles, il ne faudrait peut-être s'appliquer qu'à les entendre; mais la raison ne permet pas qu'on le croie. La raison veut au contraire que nous les jugions plus ignorants que les nouveaux philosophes, puisque dans le temps où nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans, et qu'il a plus d'expérience que dans le temps d'Aristote et de Platon, comme l'on a déjà dit, et que les nouveaux philosophes peuvent savoir toutes les vérités que les anciens nous ont laissées, et en trouver encore plusieurs autres. Toutefois la raison ne veut pas qu'on croie encore ces nou-

veaux philosophes sur leur parole plutôt que les anciens. Elle veut au contraire, qu'on examine avec attention leurs pensées, et qu'on ne s'y rende que lorsqu'on ne pourra plus s'empêcher d'en douter, sans se préoccuper ridiculement de leur grande science, ni des autres qualités de leur esprit.

CHAPITRE VI

De la préoccupation des commentateurs.

Cet excès de préoccupation paraît bien plus étrange dans ceux qui commentent quelque auteur, parce que ceux qui entreprennent ce travail, qui semble de soi peu digne d'un homme d'esprit, s'imaginent que leurs auteurs méritent l'admiration de tous les hommes. Ils se regardent aussi comme ne faisant avec eux qu'une même personne; et dans cette vue l'amour-propre joue admirablement bien son jeu. Ils donnent adroitement des louanges avec profusion à leurs auteurs, ils les environnent de clartés et de lumières, ils les comblent de gloire, sachant bien que cette gloire rejaillira sur eux-mêmes. Cette idée de grandeur n'élève pas seulement Aristote ou Platon dans l'esprit de beaucoup de gens, elle imprime aussi du respect pour tous ceux qui les ont commentés, et tel n'aurait pas fait l'apothéose de son auteur, s'il ne s'était imaginé comme enveloppé dans la même gloire.

Je ne prétends pas toutefois que tous les commentateurs donnent des louanges à leurs auteurs dans l'espérance du retour ; plusieurs en auraient quelque horreur s'ils y faisaient réflexion ; ils les louent de bonne foi, et sans y entendre finesse, ils n'y pensent pas : mais l'amour-propre y pense pour eux, et sans qu'ils s'en aperçoivent. Les hommes ne sentent pas la chaleur qui est dans leur cœur, quoiqu'elle donne la vie et le mouvement à toutes les autres parties de leur corps; il faut qu'ils se touchent et qu'ils se manient, pour s'en convaincre, parce que cette chaleur est naturelle. Il en est de même de la vanité, elle est si naturelle à l'homme qu'il ne la sent pas; et quoique ce soit elle qui donne, pour ainsi dire, la vie et le mouvement à la plupart de ses pensées et de ses desseins, elle le fait souvent d'une manière qui lui est imperceptible. Il faut

se tâter, se manier, se sonder, pour savoir qu'on est vain. On ne connaît point assez que c'est la vanité qui donne le branle à la plupart des actions; et quoique l'amour-propre le sache, il ne le fait que pour le déguiser au reste de l'homme.

Un commentateur ayant donc quelque rapport et quelque liaison avec l'auteur qu'il commente, son amour-propre ne manque pas de lui découvrir de grands sujets de louange en cet auteur, afin d'en profiter lui-même. Et cela se fait d'une manière si adroite, si fine et si délicate, qu'on ne s'en aperçoit point. Mais ce n'est pas ici le lieu de découvrir les souplesses de l'amour-propre.

Les commentateurs ne louent pas seulement leurs auteurs, parce qu'ils sont prévenus d'estime pour eux, et qu'ils se font honneur à eux-mêmes en les louant; mais encore parce que c'est la coutume, et qu'il semble qu'il en faille ainsi user. Il se trouve des personnes qui n'ayant pas beaucoup d'estime pour certaines sciences, ni pour certains auteurs, ne laissent pas de commenter ces auteurs et de s'appliquer à ces sciences, parce que leur emploi, le hasard, ou même leur caprice les a engagés à ce travail; et ceux-ci se croient obligés de louer d'une manière hyperbolique les sciences et les auteurs sur lesquels ils travaillent, quand même ce seraient des auteurs impertinents et des sciences très basses et très inutiles.

En effet, il serait assez ridicule qu'un homme entreprît de commenter un auteur qu'il croirait être impertinent, et qu'il s'appliquât sérieusement à écrire d'une manière qu'il penserait être inutile. Il faut donc pour conserver sa réputation, louer son auteur et le sujet de son livre, quand l'un et l'autre seraient méprisables; et que la faute qu'on a faite d'entreprendre un méchant ouvrage, soit réparée par une autre faute. C'est ce qui fait que des personnes doctes, qui commentent différents auteurs, disent souvent des choses qui se contredisent.

C'est aussi pour cela que presque toutes les préfaces ne sont point conformes à la vérité ni au bon sens. Si l'on commente Aristote, c'est le *génie de la nature*. Si l'on écrit sur Platon, c'est le *divin Platon*. On ne commente guère les ouvrages des hommes tout court; ce sont toujours les ouvrages d'hommes tout divins, d'hommes qui ont été l'admiration de leur siècle, et qui ont reçu de Dieu des lumières toutes particulières. Il en

est de même de la manière que l'on traite; c'est toujours la plus belle, la plus relevée, celle qu'il est nécessaire de savoir.

Mais afin qu'on ne me croie pas sur ma parole, voici la manière dont un commentateur fameux entre les savants parle de l'auteur qu'il commente. C'est Averroës qui parle d'Aristote. Il dit dans la préface sur la physique de ce philosophe, qu'il a été l'inventeur de la logique, de la morale et de la métaphysique, et qu'il les a mises dans leur perfection. « Complevit, dit-il, quia nullus eorum, qui secuti sunt eum usque ad hoc tempus, quod est mille et quingentorum annorum, quidquam addidit, nec invenies in ejus verbis errorem alicujus quantitatis, et talem esse virtutem in individuo uno miraculosum et extraneum existit, et hæc dispositio cum in uno homine reperitur, dignus est esse divinus magis quam humanus. » En d'autres endroits il lui donne des louanges bien plus pompeuses et bien plus magnifiques, comme I. *de generatione animalium :* « Laudemus Deum qui separavit hunc virum ab aliis in perfectione, appropriavitque ei ultimam digitatem humanam, quam non omnis homo potest in quacumque ætate attingere. » Le même dit aussi *l.* I. *destruc. disp.* 3 : « Aristotelis doctrina Summa Veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus : quare bene dicitur de illo, quod ipse fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri ».

En vérité, ne faut-il pas être fou pour parler ainsi, et ne faut-il pas que l'entêtement de cet auteur soit dégénéré en extravagance et en folie ? La doctrine d'Aristote est la souveraine vérité. Personne ne peut avoir de science qui égale, ni même qui approche de la sienne. C'est lui qui nous est donné de Dieu pour apprendre tout ce qui ne peut être connu. C'est lui qui rend tous les hommes sages, et ils sont d'autant plus savants qu'ils entrent mieux dans sa pensée, comme il le dit en un autre endroit : « Aristoteles fuit princeps, per quem perficiuntur omnes sapientes, qui fuerunt post eum : licet differant inter se in intelligendo verba ejus, et in eo quod sequitur ex eis. » Cependant les ouvrages de ce commentateur se sont répandus dans toute l'Europe, et même en d'autres pays plus éloignés. Ils ont été traduits d'arabe en hébreu, d'hébreu en latin, et peut-être encore en bien d'autres langues, ce qui

montre assez l'estime que les savants en ont fait ; de sorte qu'on n'a pu donner d'exemple plus sensible que celui-ci, de la préoccupation des personnes d'étude. Car il fait assez voir que non seulement ils s'entêtent souvent de quelque auteur, mais aussi que leur entêtement se communique à d'autres à proportion de l'estime qu'ils ont dans le monde; et qu'ainsi les fausses louanges que les commentateurs lui donnent, sont souvent cause que des personnes peu éclairées, qui s'adonnent à la lecture, se préoccupent et tombent dans une infinité d'erreurs. Voici un autre exemple.

Un illustre entre les savants, qui a fondé des chaires de géométrie et d'astronomie dans l'université d'Oxford, commence un livre qu'il s'est avisé de faire sur les huit premières propositions d'Euclide, par ces paroles[1]. « Consilium meum, auditores, si vires et valetudo suffecerint, explicare definitiones, petitiones, communes sententias et octo priores propositiones primi libri elementorum, cætera post me venientibus relinquere; » et il le finit par celles-ci : « Exsolvi per Dei gratiam, Domini auditores, promissum, liberavi fidem meam, explicavi pro modulo meo definitiones, petitiones, communes sententias, et octo priores propositiones elementorum Euclidis. Hic annis fessus cœstus artemque repono. Succedent in hoc munus alii fortasse magis vegeto corpore, vivido ingenio, etc. » Il ne faut pas une heure à un esprit médiocre pour apprendre par lui-même, ou par le secours du plus petit géomètre qu'il y ait, les définitions, les demandes, les axiomes et les huit premières propositions d'Euclide; à peine ont-ils besoin de quelque explication; et cependant voici un auteur qui parle de cette entreprise, comme si elle était fort grande et fort difficile. Il a peur que les forces lui manquent, « si vires, et valetudo suffecerint ». Il laisse à ses successeurs à pousser ces choses : « Cætera post me venientibus relinquere. » Il remercie Dieu de ce que par une grâce particulière, il a exécuté ce qu'il avait promis : « Exsolvi per Dei gratiam promissum; liberavi fidem meam; explicavi pro medulo meo. » Quoi? la quadrature du cercle? la duplication du cube? ce grand homme a expliqué *pro modulo suo*, les définitions, les demandes, les axiomes, et les huit premières pro-

[1] Prælectiones 13, in principium Elementorum Euclidis

positions du premier livre des éléments d'Euclide. Peut-être qu'entre ceux qui lui succéderont, il s'en trouvera qui auront plus de santé et plus de force que lui pour continuer ce bel ouvrage. « Succedent in hoc munus alii *Fortasse*' magis vegeto corpore, et vivido ingenio. » Mais pour lui il est temps qu'il se repose, « hic annis fessus cœstus artemque repono. »

Euclide ne pensait pas être si obscur, ou dire des choses si extraordinaires en composant ses éléments, qu'il fût nécessaire de faire un livre de près de trois cents pages[1] pour expliquer ses définitions, ses axiomes, ses demandes, et ses huit premières propositions. Mais ce savant anglais sait bien relever la science d'Euclide; et si l'âge le lui eût permis, et qu'il eût continué de la même force, nous aurions présentement douze ou quinze gros volumes sur les seuls éléments de géométrie, qui seraient fort utiles à tous ceux qui veulent apprendre cette science et qui feraient bien de l'honneur à Euclide.

Voilà les desseins bizarres, dont la fausse érudition nous rend capables. Cet homme savait du grec, car nous lui avons l'obligation de nous avoir donné en grec les ouvrages de saint Chrysostome. Il avait peut être lu les anciens géomètres. Il savait historiquement leurs propositions, aussi bien que leur généalogie. Il avait pour l'antiquité tout le respect que l'on doit avoir pour la vérité. Et que produit cette disposition d'esprit? Un commentaire des définitions de noms, des demandes, des axiomes, et des huit premières propositions d'Euclide, beaucoup plus difficiles à entendre et à retenir, je ne dis pas que ces propositions qu'il commente, mais que tout ce qu'Euclide a écrit de géométrie.

Il y a bien des gens que la vanité fait parler grec et même quelquefois d'une langue qu'ils n'entendent pas; car les dictionnaires aussi bien que les tables et les lieux communs, sont d'un grand secours à bien des auteurs; mais il y a peu de gens qui s'avisent d'entasser leur grec sur un sujet, où il est si mal à propos de s'en servir; et c'est ce qui me fait croire que c'est la préoccupation et une estime déréglée pour Euclide qui a formé le dessein de ce livre dans l'imagination de son auteur.

Si cet homme eût fait autant d'usage de sa raison que de sa

[1] In quarto.

mémoire, dans une matière où la seule raison doit être employée; ou s'il eût eu autant de respect et d'amour pour la vérité, que de vénération pour l'auteur qu'il a commenté, il y a grande apparence qu'ayant employé tant de temps sur un sujet si petit, il serait tombé d'accord que les définitions que donne Euclide de l'angle plan et des lignes parallèles sont défectueuses, et qu'elles n'en expliquent point assez la nature, et que la seconde proposition est impertinente, puisqu'elle ne se peut prouver que par la troisième demande, laquelle on ne devrait pas sitôt accorder que cette seconde proposition, puisqu'en accordant la troisième demande, qui est que l'on puisse décrire de chaque point un cercle de l'intervalle qu'on voudra, on n'accorde pas seulement que l'on tire d'un point une ligne égale à une autre, ce qu'Euclide exécute par de grands détours dans cette seconde proposition; mais on accorde que l'on tire de chaque point un nombre infini de lignes de la longueur que l'on veut.

Mais le dessein de la plupart des commentateurs, n'est pas d'éclaircir leurs auteurs, et de chercher la vérité ; c'est de faire montre de leur érudition, et de défendre aveuglément les défauts mêmes de ceux qu'ils commentent. Ils ne parlent pas tant pour se faire entendre ni pour entendre leur auteur, que pour le faire admirer et pour se faire admirer eux-mêmes avec lui. Si celui dont nous parlons n'avait rempli son livre que de passages grecs, de plusieurs noms d'auteurs peu connus, et de semblables remarques assez inutiles pour entendre des notions communes, des définitions de nom, et des demandes de géométrie, qui aurait lu son livre, qui l'aurait admiré, et qui aurait donné à son auteur la qualité de savant homme, et d'homme d'esprit?

Je ne crois pas que l'on puisse douter, après ce que l'on a dit, que la lecture indiscrète des auteurs ne préoccupe souvent l'esprit. Or aussitôt qu'un esprit est préoccupé, il n'a plus tout à fait ce qu'on appelle le sens commun. Il ne peut plus juger sainement de tout ce qui a quelque rapport au sujet de sa préoccupation ; il en infecte tout ce qu'il pense. Il ne peut même guère s'appliquer à des sujets entièrement éloignés de ceux dont il est préoccupé. Ainsi un homme entêté d'Aristote ne peut goûter qu'Aristote ; il veut juger de tout par rapport

à Aristote, ce qui est contraire à ce philosophe lui paraît faux ; il aura toujours quelque passage d'Aristote à la bouche, il le citera en toutes sortes d'occasions, et pour toutes sortes de sujets, pour prouver des choses obscures et que personne ne conçoit, pour prouver aussi des choses très évidentes, et desquelles des enfants même ne pourraient pas douter, parce qu'Aristote lui est ce que la raison et l'évidence sont aux autres.

De même si un homme est entêté d'Euclide et de géométrie, il voudra rapporter à des lignes et à des propositions de son auteur tout ce que vous lui direz. Il ne vous parlera que par rapport à sa science. Le tout ne sera plus grand que sa partie que parce qu'Euclide l'a dit, et il n'aura point de honte de le citer pour le prouver, comme je l'ai remarqué quelquefois. Mais cela est encore bien plus ordinaire à ceux qui suivent d'autres auteurs que ceux de géométrie ; et on trouve très fréquemment dans leurs livres de grands passages grecs, hébreux, arabes, pour prouver des choses qui sont dans la dernière évidence.

Tout cela leur arrive, à cause que les traces que les objets de leur préoccupation ont imprimées dans les fibres de leur cerveau, sont si profondes qu'elles demeurent toujours entr'ouvertes, et que les esprits animaux y passant continuellement, les entretiennent toujours sans leur permettre de se fermer. De sorte que l'âme étant contrainte d'avoir toujours les pensées qui sont liées avec ces traces, elle en devient comme esclave, et elle en est toujours troublée et inquiétée, lors même que connaissant son égarement, elle veut tâcher d'y remédier. Ainsi elle est continuellement en danger de tomber dans un très grand nombre d'erreurs, si elle ne demeure toujours en garde et dans une résolution inébranlable d'observer la règle dont on a parlé au commencement de cet ouvrage, c'est-à-dire de ne donner un consentement entier qu'à des choses entièrement évidentes.

Je ne parle point ici du mauvais choix que font la plupart du genre d'étude auquel ils s'appliquent. Cela se doit traiter dans la morale, quoique cela se puisse aussi rapporter à ce qu'on vient de dire de la préoccupation. Car lorsqu'un homme se jette à corps perdu dans la lecture des Rabbins et des livres de toutes sortes de langues les plus inconnues, et par consé-

quent les plus inutiles, et qu'il y consume toute sa vie, il le fait sans doute par préoccupation et sur une espérance imaginaire de devenir savant, quoiqu'il ne puisse jamais acquérir par cette voie aucune véritable science. Mais comme cette application à une étude inutile ne nous jette pas tant dans l'erreur, qu'elle nous fait perdre notre temps, le plus précieux de nos biens, pour nous remplir d'une sotte vanité, on ne parlera point ici de ceux qui se mettent en tête de devenir savants dans toutes ces sortes de sciences basses ou inutiles, desquelles le nombre est fort grand, et que l'on étudie d'ordinaire avec trop de passion.

CHAPITRE VII

I. Des inventeurs de nouveaux systèmes. — II. Dernière erreur des personnes d'étude.

I. Nous venons de faire voir l'état de l'imagination des personnes d'étude, qui donnent tout à l'autorité de certains auteurs ; il y en a encore d'autres qui leur sont bien opposées. Ceux-ci ne respectent jamais les auteurs, quelque estime qu'ils aient parmi les savants. S'ils les ont estimés, ils ont bien changé depuis ; ils s'érigent eux-mêmes en auteurs. Ils veulent être les inventeurs de quelque opinion nouvelle, afin d'acquérir par-là quelque réputation dans le monde ; et ils s'assurent qu'en disant quelque chose qui n'ait point encore été dite, ils ne manqueront pas d'admirateurs.

Ces sortes de gens ont d'ordinaire l'imagination assez forte ; les fibres de leur cerveau sont de telle nature, qu'elles conservent longtemps les traces qui leur ont été imprimées. Ainsi lorsqu'ils ont une fois imaginé un système qui a quelque vraisemblance, on ne peut plus les en détromper. Ils retiennent et conservent très chèrement toutes les choses qui peuvent servir en quelque manière à le confirmer ; et au contraire ils n'aperçoivent presque pas toutes les objections qui lui sont opposées, ou bien ils s'en défont par quelque distinction frivole. Ils se plaisent intérieurement dans la vue de leur ouvrage et de l'estime qu'ils espèrent en recevoir. Ils ne s'appliquent qu'à considérer l'image de la vérité que portent leurs opinions vraisem-

blables ; ils arrêtent cette image fixe devant leurs yeux, mais ils ne regardent jamais d'une vue arrêtée les autres faces de leurs sentiments, lesquelles leur en découvriraient la fausseté.

Il faut de grandes qualités pour trouver quelque véritable système ; car il ne suffit pas d'avoir beaucoup de vivacité et de pénétration, il faut outre cela une certaine grandeur et une certaine étendue d'esprit qui puisse envisager un très grand nombre de choses à la fois. Les petits esprits, avec toute leur vivacité et toute leur délicatesse, ont la vue trop courte pour voir tout ce qui est nécessaire à l'établissement de quelque système. Ils s'arrêtent à de petites difficultés qui les rebutent, ou à quelques lueurs qui les éblouissent ; ils n'ont pas la vue assez étendue pour voir tout le corps d'un grand sujet en même temps.

Mais quelque étendue et quelque pénétration qu'ait l'esprit, si avec cela il n'est exempt de passion et de préjugés, il n'y a rien à espérer. Les préjugés occupent une partie de l'esprit et en infectent tout le reste. Les passions confondent toutes les idées en mille manières, et nous font presque toujours voir dans les objets tout ce que nous désirons d'y trouver. La passion même que nous avons pour la vérité nous trompe quelquefois, lorsqu'elle est trop ardente ; mais le désir de paraître savant est ce qui nous empêche le plus d'acquérir une science véritable.

Il n'y a donc rien de plus rare, que de trouver des personnes capables de faire de nouveaux systèmes ; cependant il n'est pas fort rare de trouver des gens qui s'en soient formé quelqu'un à leur fantaisie. On ne voit que fort peu de ceux qui étudient beaucoup, raisonner selon les notions communes ; il y a toujours quelque irrégularité dans leurs idées ; et cela marque assez qu'ils ont quelque système particulier qui ne nous est pas connu. Il est vrai que tous les livres qu'ils composent ne s'en sentent pas ; car quand il est question d'écrire pour le public, on prend garde de plus près à ce qu'on dit, et l'attentention toute seule suffit assez souvent pour nous détromper. On voit toutefois de temps en temps quelques livres qui prouvent assez ce que l'on vient de dire ; car il y a même des personnes qui font gloire de marquer dès le commencement de leurs livres qu'ils ont inventé quelque nouveau système.

Le nombre des inventeurs de nouveaux systèmes s'augmente encore beaucoup par ceux qui s'étaient préoccupés de quelque auteur, parce qu'il arrive souvent que n'ayant rencontré rien de vrai ni de solide dans les opinions des auteurs qu'ils ont lus, ils entrent premièrement dans un grand dégoût et un grand mépris de toutes sortes de livres ; et ensuite ils imaginent une opinion vraisemblable qu'ils embrassent de tout leur cœur, et dans laquelle ils se fortifient de la manière qu'on vient d'expliquer.

Mais lorsque cette grande ardeur qu'ils ont eue pour leur opinion s'est ralentie, ou que le dessein de la faire paraître en public les a obligés à l'examiner avec une attention plus exacte et plus sérieuse, ils en découvrent la fausseté et ils la quittent; mais avec cette condition, qu'ils n'en prendront jamais d'autres, et qu'ils condamneront absolument tous ceux qui prétendront avoir découvert quelque vérité.

II. De sorte que la dernière et la plus dangereuse erreur où tombent plusieurs personnes d'étude, c'est qu'ils prétendent qu'on ne peut rien savoir. Ils ont lu beaucoup de livres anciens et nouveaux, où ils n'ont point trouvé la vérité : ils ont eu plusieurs belles pensées qu'ils ont trouvées fausses, après les avoir examinées avec plus d'attention. De là, ils concluent que tous les hommes leur ressemblent, et que si ceux qui croient avoir découvert quelques vérités y faisaient une réflexion plus sérieuse, ils se détromperaient aussi bien qu'eux. Cela leur suffit pour les condamner sans entrer dans un examen plus particulier, parce que s'ils ne les condamnaient pas, ce serait en quelque manière tomber d'accord qu'ils ont plus d'esprit qu'eux, et cela ne leur paraît pas vraisemblable.

Ils regardent donc comme opiniâtres tous ceux qui assurent quelque chose comme certain; et ils ne veulent pas qu'on parle des sciences, comme des vérités évidentes, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, mais seulement comme des opinions qu'il est bon de ne pas ignorer. Cependant ces personnes devraient considérer, que s'ils ont lu un fort grand nombre de livres, ils ne les ont pas néanmoins lus tous, ou qu'ils ne les ont pas lus avec toute l'attention nécessaire pour les bien comprendre, et que s'ils ont eu beaucoup de belles pensées qu'ils ont trouvé fausses dans la suite, néanmoins ils

n'ont pas eu toutes celles qu'on peut avoir; et qu'ainsi il se peut bien faire, que d'autres auront mieux rencontré qu'eux. Et il n'est pas nécessaire, absolument parlant, que ces autres aient plus d'esprit qu'eux, si cela les choque, car il suffit qu'ils aient été plus heureux. On ne leur fait point de tort, quand on dit qu'on fait avec évidence ce qu'ils ignorent, puisqu'on dit en même temps que plusieurs siècles ont ignoré les mêmes vérités, non pas faute de bons esprits, mais parce que ces bons esprits n'ont pas bien rencontré d'abord.

Qu'ils ne se choquent donc point, si on voit clair, et si on parle comme l'on voit. Qu'ils s'appliquent à ce qu'on leur dit, si leur esprit est encore capable d'application après tous leurs égarements, et qu'ils jugent ensuite, il leur est permis; mais qu'ils se taisent s'ils ne veulent rien examiner. Qu'ils fassent un peu quelque réflexion, si cette réponse qu'ils font d'ordinaire sur la plupart des choses qu'on leur demande : on ne sait pas cela ; personne ne sait comment cela se fait, n'est pas une réponse peu judicieuse, puisque pour la faire, il faut de nécessité qu'ils croient savoir tout ce que les hommes savent, ou tout ce que les hommes peuvent savoir. Car s'ils n'avaient pas cette pensée-là d'eux-mêmes, leur réponse serait encore plus impertinente. Et pourquoi trouvent-ils tant de difficulté à dire : je n'en sais rien, puisqu'en certaines rencontres, ils tombent d'accord qu'ils ne savent rien, et pourquoi faut-il conclure que tous les hommes sont des ignorants, à cause qu'ils sont intérieurement convaincus qu'ils sont eux-mêmes des ignorants.

Il y a donc de trois sortes de personnes qui s'appliquent à l'étude. Les uns s'entêtent mal à propos de quelque auteur, ou de quelque science inutile ou fausse. Les autres se préoccupent de leurs propres fantaisies. Enfin les derniers, qui viennent d'ordinaire des deux autres, sont ceux qui s'imaginent connaître tout ce qui peut être connu ; et qui persuadés qu'ils ne savent rien avec certitude, concluent généralement qu'on ne peut rien savoir avec évidence, et regardent toutes les choses qu'on leur dit comme de simples opinions.

Il est facile de voir que tous les défauts de ces trois sortes de personnes dépendent des propriétés de l'imagination, qu'on a expliquées dans les chapitres précédents, et que tout cela ne leur arrive que par des préjugés qui leur bouchent l'esprit, et

qui ne leur permettent pas d'apercevoir d'autres objets que ceux de leur préoccupation. On peut dire que leurs préjugés sont dans leur esprit, ce que les ministres des princes sont à l'égard de leurs maîtres. Car de même que ces personnes ne permettent, autant qu'ils peuvent, qu'à ceux qui sont dans leurs intérêts, ou qui ne peuvent les déposséder de leur faveur, de parler à leurs maîtres; ainsi les préjugés de ceux-ci ne permettent pas que leur esprit regarde fixement les idées des objets toutes pures et sans mélange ; mais ils les déguisent, ils les couvrent de leurs livrées, et ils les lui présentent ainsi toutes masquées; de sorte qu'il est très difficile qu'il se détrompe et reconnaisse ses erreurs.

CHAPITRE VIII

I. Des esprits efféminés. — II. Des esprits superficiels.— III. Des personnes d'autorité.— IV. De ceux qui font des expériences.

Ce que nous venons de dire suffit, ce me semble, pour reconnaître en général quels sont les défauts d'imagination des personnes d'étude, et les erreurs auxquelles ils sont le plus sujets. Or comme il n'y a guère que ces personnes-là qui se mettent en peine de chercher la vérité, et même que tout le monde s'en rapporte à eux, il semble qu'on pourrait finir ici cette seconde partie. Cependant il est à propos de dire encore quelque chose des erreurs des autres hommes, parce qu'il ne sera pas inutile d'en être averti.

I. Tout ce qui flatte les sens nous touche extrêmement, et tout ce qui nous touche, nous applique à proportion qu'il nous touche. Ainsi ceux qui s'abandonnent à toutes sortes de divertissements très sensibles et très agréables, ne sont pas capables de pénétrer des vérités qui renferment quelque difficulté considérable; parce que la capacité de leur esprit qui n'est pas infinie est toute remplie de leurs plaisirs, ou du moins elle en est fort partagée.

La plupart des grands, des gens de cour, des personnes riches, des jeunes gens, et de ceux qu'on appelle beaux esprits,

étant dans des divertissements continuels, et n'étudiant que l'art de plaire par tout ce qui flatte la concupiscence et les sens, ils acquièrent peu à peu une telle délicatesse dans ces choses, ou une telle mollesse, qu'on peut dire fort souvent que ce sont plutôt des esprits efféminés que des esprits fins, comme ils le prétendent. Car il y a bien de la différence entre la véritable finesse de l'esprit et la mollesse, quoique l'on confonde ordinairement ces deux choses.

Les esprits fins sont ceux qui remarquent par la raison jusque aux moindres différences des choses, qui prévoient les effets qui dépendent des causes cachées, peu ordinaires et peu visibles; enfin ce sont ceux qui pénètrent davantage les sujets qu'ils considèrent. Mais les esprits mous n'ont qu'une fausse délicatesse ; ils ne sont ni vifs ni perçants; ils ne voient pas les effets des causes même les plus grossières et les plus palpables ; enfin ils ne peuvent rien embrasser ni rien pénétrer, mais ils sont extrêmement délicats pour les manières. Un mauvais mot, un accent de province, une petite grimace les irrite infiniment plus qu'un amas confus de méchantes raisons. Ils ne peuvent reconnaître le défaut d'un raisonnement, mais ils sentent parfaitement bien une fausse mesure et un geste mal réglé. En un mot, ils ont une parfaite intelligence des choses sensibles, parce qu'ils ont fait un usage continuel de leurs sens; mais ils n'ont point la véritable intelligence des choses qui dépendent de la raison, parce qu'ils n'ont presque jamais fait usage de la leur.

Cependant ce sont ces sortes de gens, qui ont le plus d'estime dans le monde, et qui acquièrent plus facilement la réputation de bel esprit. Car lorsqu'un homme parle avec un air libre et dégagé, que ses expressions sont pures, et bien choisies; qu'il se sert de figures qui flattent les sens, et qui excitent les passions d'une manière imperceptible, quoiqu'il ne dise que des sottises, et qu'il n'y a rien de bon, ni rien de vrai sous ces belles paroles, c'est suivant l'opinion commune un bel esprit, c'est un esprit fin, c'est un esprit délié. On ne s'aperçoit pas que c'est seulement un esprit mou et efféminé, qui ne brille que par de fausses lueurs, et qui n'éclaire jamais, qui ne persuade que parce que nous avons des oreilles et des yeux, et non point parce que nous avons de la raison.

Au reste, l'on ne nie pas que tous les hommes ne se sentent de cette faiblesse, que l'on vient de remarquer en quelques-uns d'entre eux. Il n'y en a point dont l'esprit ne soit touché par les impressions de leurs sens et de leurs passions, et par conséquent qui ne s'arrête quelque peu aux manières. Tous les hommes ne diffèrent en cela que du plus ou du moins. Mais la raison pour laquelle on a attribué ce défaut à quelques-uns en particulier, c'est qu'il y en a qui voient bien que c'est un défaut, et qui s'appliquent à s'en corriger. Au lieu que ceux dont on vient de parler, le regardent comme une qualité fort avantageuse. Bien loin de reconnaître que cette fausse délicatesse est l'effet d'une mollesse efféminée, et l'origine d'un nombre infini de maladies d'esprit, ils s'imaginent que c'est un effet et une marque de beauté de leur génie.

II. On peut joindre, à ceux dont on vient de parler, un fort grand nombre d'esprits superficiels qui n'approfondissent jamais rien, et qui n'aperçoivent que confusément les différences des choses, non par leur faute, comme ceux dont on vient de parler; car ce ne sont point les divertissements qui leur rendent l'esprit petit, mais parce qu'ils l'ont naturellement petit. Cette petitesse d'esprit ne vient pas de la nature de l'âme, comme on pourrait se l'imaginer; elle est causée quelquefois par une grande disette ou par une grande lenteur des esprits animaux, quelquefois par l'inflexibilité des fibres du cerveau, quelquefois aussi par une abondance immodérée des esprits et du sang, ou par quelque autre cause qu'il n'est pas nécessaire de savoir.

Il y a donc des esprits de deux sortes. Les uns remarquent aisément les différences des choses, et ce sont les bons esprits. Les autres imaginent et supposent de la ressemblance entre elles, et ce sont les esprits superficiels. Les premiers ont le cerveau propre à recevoir des traces nettes et distinctes des objets qu'ils considèrent; et parce qu'ils sont fort attentifs aux idées de ces traces, ils voient ces objets comme de près, et rien ne leur échappe. Mais les esprits superficiels n'en reçoivent que des traces faibles ou confuses. Ils ne les voient que comme en passant, de loin et fort confusément; de sorte qu'elles leur paraissent semblables, comme les visages de ceux que l'on regarde de trop loin, parce que l'esprit suppose toujours de la ressem-

blance et de l'égalité, où il n'est pas obligé de reconnaître de différence et d'inégalité pour les raisons que je dirai dans le troisième livre.

La plupart de ceux qui parlent en public, tous ceux qu'on appelle grands parleurs, et beaucoup même de ceux qui s'énoncent avec beaucoup de facilité, quoiqu'ils parlent fort peu, sont de ce genre. Car il est extrêmement rare que ceux qui méditent sérieusement, puissent bien expliquer les choses qu'ils ont méditées. D'ordinaire ils hésitent quand ils entreprennent d'en parler, parce qu'ils ont quelque scrupule de se servir de termes qui réveillent dans les autres une fausse idée. Ayant honte de parler simplement pour parler, comme font beaucoup de gens qui parlent cavalièrement de toutes choses, ils ont beaucoup de peine à trouver des paroles qui expriment bien des pensées qui ne sont pas ordinaires.

III. Quoiqu'on honore infiniment les personnes de piété, les théologiens, les vieillards, et généralement tous ceux qui ont acquis avec justice beaucoup d'autorité sur les autres hommes, cependant on croit être obligé de dire d'eux qu'il arrive souvent qu'ils se croient infaillibles, à cause que le monde les écoute avec respect, qu'ils font peu d'usage de leur esprit pour découvrir les vérités spéculatives, et qu'ils condamnent trop librement tout ce qu'il leur plaît de condamner, sans l'avoir considéré avec assez d'attention. Ce n'est pas qu'on trouve à redire qu'ils ne s'appliquent pas à beaucoup de sciences qui ne sont pas fort nécessaires; il leur est permis de ne s'y point appliquer, et même de les mépriser; mais ils n'en doivent pas juger par fantaisie et sur des soupçons mal fondés. Car ils doivent considérer que la gravité avec laquelle ils parlent, l'autorité qu'ils ont acquise sur l'esprit des autres, et la coutume qu'ils ont de confirmer ce qu'ils disent par quelque passage de la Sainte Écriture, jetteront infailliblement dans l'erreur ceux qui les écoutent avec respect, et qui n'étant pas capables d'examiner les choses à fond, se laissent surprendre aux manières et aux apparences.

Lorsque l'erreur porte les livrées de la vérité, elle est souvent plus respectée que la vérité même, et ce faux respect a des suites très dangereuses. « Pessima res est errorum apotheosis, et pro peste intellectus habenda est, si vanis accedat ve-

neratio [1]. » Ainsi lorsque certaines personnes, ou par un faux zèle, ou par l'amour qu'ils ont eu pour leurs propres pensées se sont servis de l'Écriture Sainte pour établir de faux principes de physique ou de métaphysique, ils ont été souvent écoutés comme des oracles par des gens qui les ont crus sur leur parole, à cause du respect qu'ils devaient à l'autorité sainte ; mais il est aussi arrivé que quelques esprits mal faits ont pris sujet de là de mépriser la Religion. De sorte que par un renversement étrange l'Écriture Sainte a été cause de l'erreur de quelques-uns; et la vérité a été le motif et l'origine de l'impiété de quelques autres. Il faut donc bien prendre garde, dit l'auteur que nous venons de citer, de ne pas chercher les choses mortes avec les vivantes, et de ne pas prétendre par son propre esprit, découvrir dans la Sainte Écriture, ce que le Saint Esprit n'a pas voulu déclarer. « Ex divinorum et humanorum malè sanâ admixtione, continue-t-il, non solùm educitur Philosophia phantastica, sed etiàm Religio hœrética. Itaque salutare admodùm est si mente sobriâ fidei tantùm dentur, quœ fidei sunt. » Toutes les personnes donc qui ont autorité sur les autres, ne doivent rien décider qu'après y avoir d'autant plus pensé, que leurs décisions sont plus suivies ; et les théologiens principalement doivent bien prendre garde à ne point faire mépriser la Religion par un faux zèle, ou pour se faire estimer eux-mêmes et donner cours à leurs opinions. Mais parce que ce n'est pas à moi à leur dire ce qu'ils doivent faire, qu'ils écoutent saint Thomas, leur maître, qui étant interrogé par son général pour savoir son sentiment sur quelques articles, lui répond par saint Augustin en ces termes :

« Il est bien dangereux de parler décisivement sur des matières qui ne sont point de la foi, comme si elles en étaient. Saint Augustin nous l'apprend dans le cinquième livre de ses *Confessions*. Lorsque je vois, dit-il, un chrétien qui ne sait pas le sentiment des philosophes touchant les cieux, les étoiles, et les mouvements du soleil et de la lune, et qui prend une chose pour une autre, je le laisse dans ses opinions et dans ses doutes; car je ne vois pas que l'ignorance où il est de la situation des corps, et des différents arrangements de la matière lui

[1] Bacon.

puisse nuire, pourvu qu'il n'ait pas des sentiments indignes de vous, ô Seigneur, qui nous avez tous créés. Mais il se fait tort, s'il se persuade que ces choses touchent la religion, et s'il est assez hardi pour assurer avec opiniâtreté ce qu'il ne sait point. Le même saint explique encore plus clairement sa pensée sur ce sujet, dans le premier livre de l'explication littérale de la Genèse, en ces termes. Un chrétien doit bien prendre garde à ne point parler de ces choses, comme si elles étaient de la Sainte Écriture; car un infidèle qui lui entendrait dire des extravagances, qui n'auraient aucune apparence de vérité, ne pourrait pas s'empêcher d'en rire. Ainsi le chrétien n'en recevrait que de la confusion, et l'infidèle en serait mal édifié. Toutefois ce qu'il y a de plus fâcheux dans ces rencontres, n'est pas que l'on voie qu'un homme s'est trompé : mais c'est que les infidèles que nous tâchons de convertir, s'imaginent faussement et pour leur perte inévitable, que nos auteurs ont des sentiments aussi extravagants, de sorte qu'ils les condamnent et les méprisent comme des ignorants. Il est donc, ce me semble, bien plus à propos de ne point assurer comme des dogmes de la foi des opinions communément reçues des philosophes, lesquelles ne sont point contraires à notre foi, quoiqu'on puisse se servir quelquefois de l'autorité des philosophes pour les faire recevoir. Il ne faut pas aussi rejeter ces opinions, comme étant contraires à notre foi, pour ne point donner de sujet aux sages de ce monde de mépriser les vérités saintes de la religion chrétienne [1]. »

[1] Multum autem nocet talia quæ ad pietatis doctrinam non spectant, vel asserere vel negare, quasi pertinentia ad sacram doctrinam, dicit enim Aug. in 5. Confess. cùm audio Christianum aliquem fratrem ista, quæ Philosophi de cœlo, aut stellis, et de solis et lunæ mortibus dixerunt, nescientem, et aliud pro alio sentientem, patienter intueor opinantem hominem ; nec illi obesse video, cùm de te, Domine, Creator omnium nostrum, non credat indigna, si fortè situs, et habitus creaturæ corporalis ignoret. Obest autem, si hæc ad ipsam doctrinam pietatis pertinere arbitretur, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat. Quod autem obsit, manifestat Aug. in 1. super Genes. ad litteram. Turpe est, inquit, nimis, et perniciosum, ac maximè cavendum ut Christianum de his rebus quasi secundum christianas litteras loquentem, ita delirare quilibet infidelis audiat, ut quemadmodùm dicitur toto cœlo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tamen molestum est, quod errans homo videatur : sed quod Auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tanquam indocti reprehenduntur atque respuuntur. Undè mihi videtur tutius esse, ut hæc quæ Philosophi communes senserunt, et nostræ fidei non

La plupart des hommes sont si négligents et si déraisonnables, qu'ils ne font point de discernement entre la parole de Dieu et celle des hommes, lorsqu'elles sont jointes ensemble; de sorte qu'ils tombent dans l'erreur en les approuvant toutes deux, ou dans l'impiété en les méprisant indifféremment. Il est encore bien facile de voir la cause de ces dernières erreurs, et qu'elles dépendent de la liaison des idées expliquée dans le chapitre V, et il n'est pas nécessaire de s'arrêter à l'expliquer davantage.

IV. Il semble à propos de dire ici quelque chose des chimistes, et généralement de tous ceux qui emploient leur temps à faire des expériences. Ce sont des gens qui cherchent la vérité; on suit ordinairement leurs opinions sans les examiner. Ainsi leurs erreurs sont d'autant plus dangereuses, qu'ils les communiquent aux autres avec plus de facilité.

Il vaut mieux sans doute étudier la nature que les livres; les expériences visibles et sensibles prouvent certainement beaucoup plus que les raisonnements des hommes; et on ne peut trouver à redire que ceux qui sont engagés par leur condition à l'étude de la physique, tâchent de s'y rendre habiles par des expériences continuelles, pourvu qu'ils s'appliquent encore davantage aux sciences qui leur sont encore plus nécessaires. On ne blâme donc point la philosophie expérimentale, ni ceux qui la cultivent, mais seulement leurs défauts.

Le premier est, que pour l'ordinaire ce n'est point la lumière de la raison qui les conduit dans l'ordre de leurs expériences, ce n'est que le hasard, ce qui fait qu'ils n'en deviennent guère plus éclairés, ni plus savants, après y avoir employé beaucoup de temps et de bien.

Le second est, qu'ils s'arrêtent plutôt à des expériences curieuses et extraordinaires, qu'à celles qui sont les plus communes. Cependant, il est visible, que les plus communes étant les plus simples, il faut s'y arrêter d'abord avant que de s'appliquer à celles qui sont plus composées et qui dépendent d'un plus grand nombre de causes.

repugnant, neque esse sic asserenda, ut dogmata fidei, licet aliquandò sub nomine Philosophorum introducantur, neque sic esse neganda tanquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio præbeatur. Opusc. 9.

Le troisième est, qu'ils cherchent avec ardeur et avec assez de soin les expériences qui apportent du profit, et qu'ils négligent celles qui ne servent qu'à éclairer l'esprit.

Le quatrième est, qu'ils ne remarquent pas avec assez d'exactitude toutes les circonstances particulières, comme du temps, du lieu, de la qualité des drogues dont ils se servent, quoique la moindre de ces circonstances soit quelquefois capable d'empêcher l'effet qu'on espère. Car il faut observer que tous les termes dont les physiciens se servent sont équivoques, et que le mot de vin, par exemple, signifie autant de choses différentes qu'il y a de différents terroirs, de différentes saisons, de différentes manières de faire le vin et de le garder. De sorte qu'on peut même dire en général, qu'il n'y en a pas deux tonneaux tout à fait semblables, et qu'ainsi quand un physicien dit : Pour faire telle expérience, prenez du vin, on ne sait que très confusément ce qu'il veut dire. C'est pourquoi il faut user d'une très grande circonspection dans les expériences, et ne descendre point aux composés, que lorsqu'on a bien connu la raison des plus simples et des plus ordinaires.

Le cinquième est, que d'une seule expérience ils en tirent trop de conséquences. Il faut au contraire presque toujours plusieurs expériences pour bien conclure une seule chose, quoiqu'une seule expérience puisse aider à tirer plusieurs conclusions.

Enfin la plupart des physiciens et des chimistes ne considèrent que les effets particuliers de la nature; ils ne remontent jamais aux premières notions des choses qui composent les corps. Cependant il est indubitable, qu'on ne peut connaître clairement et distinctement les choses particulières de la physique, si on ne possède bien ce qu'il y a de plus général, et si on ne s'élève même jusqu'au métaphysique. Enfin, ils manquent souvent de courage et de confiance, ils se lassent à cause de la fatigue et de la dépense. Il y a encore beaucoup d'autres défauts dans les personnes dont nous venons de parler ; mais on ne prétend pas tout dire.

Les causes des fautes qu'on a remarquées, sont le peu d'application, les propriétés de l'imagination expliquées dans le chapitre V de la première partie de ce livre, et dans le chapitre II de celle-ci, et surtout de ce qu'on ne juge de la

différence des corps et du changement qui leur arrive, que par les sensations qu'on en a, selon ce qu'on a expliqué dans le premier livre.

TROISIEME PARTIE

DE LA COMMUNICATION CONTAGIEUSE

DES IMAGINATIONS FORTES

CHAPITRE PREMIER

I. De la disposition que nous avons à imiter les autres, en toutes choses, laquelle est l'origine de la communication des erreurs qui dépendent de la puissance de l'imagination. — II. Deux causes principales qui augmentent cette disposition. — III. Ce que c'est qu'imagination forte. — IV. Qu'il y en a de plusieurs sortes. Des fous et de ceux qui ont l'imagination forte dans le sens qu'on l'entend ici. — V. Deux défauts considérables de ceux qui ont l'imagination forte. — VI. De la puissance qu'ils ont de persuader et d'imposer.

I. Après avoir expliqué la nature de l'imagination, les défauts auxquels elle est sujette, et comment notre propre imagination nous jette dans l'erreur, il ne reste plus à parler dans ce second livre que de la communication contagieuse des imaginations fortes, je veux dire de la force que certains esprits ont sur les autres pour les engager dans leurs erreurs.

Les imaginations fortes sont extrêmement contagieuses : elles dominent sur celles qui sont faibles : elles leur donnent peu à peu leurs mêmes tours, et leur impriment leurs mêmes caractères. Ainsi ceux qui ont l'imagination forte et vigoureuse, étant tout à fait déraisonnable, il y a très peu de causes plus générales des erreurs des hommes, que cette communication dangereuse de l'imagination.

Pour concevoir ce que c'est que cette contagion, et comment elle se transmet de l'un à l'autre, il faut savoir que les hommes ont besoin les uns des autres, et qu'ils sont faits pour composer ensemble plusieurs corps, dont toutes les parties aient entre elles une mutuelle correspondance. C'est pour entretenir cette union que Dieu leur a commandé d'avoir de la charité

les uns pour les autres. Mais parce que l'amour propre pouvait peu à peu éteindre la charité et rompre ainsi le nœud de la société civile, il a été à propos pour la conserver, que Dieu unît encore les hommes par des liens naturels, qui subsistassent au défaut de la charité, et qui intéressassent l'amour propre.

Ces liens naturels, qui nous sont communs avec les bêtes, consistent dans une certaine disposition du cerveau qu'ont tous les hommes, pour imiter quelques-uns de ceux avec lesquels ils conversent, pour former les mêmes jugements qu'ils font, et pour entrer dans les mêmes passions dont ils sont agités. Et cette disposition lie d'ordinaire les hommes les uns avec les autres beaucoup plus étroitement, qu'une charité fondée sur la raison, laquelle charité est assez rare.

Lorsqu'un homme n'a pas cette disposition du cerveau pour entrer dans nos sentiments et dans nos passions, il est incapable par sa nature de se lier avec nous et de faire un même corps ; il ressemble à ces pierres irrégulières, qui ne peuvent trouver leur place dans un bâtiment, parce qu'on ne les peut joindre avec les autres.

Oderunt hilarem tristes, tristemque jocosi.
Sedatum celeres, agilem gnavumque remissi.

Il faut plus de vertu qu'on ne pense pour ne pas rompre avec ceux qui n'ont point d'égard à nos passions, et qui ont des sentiments contraires aux nôtres. Et ce n'est pas tout à fait sans raison; car lorsqu'un homme a sujet d'être dans la tristesse ou dans la joie, c'est lui insulter en quelque manière que de ne pas entrer dans ses sentiments. S'il est triste, on ne doit pas se présenter devant lui avec un air gai et enjoué, qui marque de la joie et qui en imprime les mouvements avec effort dans son imagination, parce que c'est le vouloir ôter de l'état qui lui est le plus convenable et le plus agréable, la tristesse même étant la plus agréable de toutes les passions à un homme qui souffre quelque misère.

II. Tous les hommes ont donc une certaine disposition de cerveau, qui les porte naturellement à se composer de la même manière que quelques-uns de ceux avec qui ils vivent. Or cette disposition a deux causes principales qui l'entretiennent

et qui l'augmentent. L'une est dans l'âme, et l'autre dans le corps. La première consiste principalement dans l'inclination qu'ont tous les hommes pour la grandeur et pour l'élévation, pour obtenir dans l'esprit des autres une place honorable. Car c'est cette inclination qui nous excite secrètement à parler, à marcher, à nous habiller, et à prendre l'air des personnes de qualité. C'est la source des modes nouvelles, de l'instabilité des langues vivantes, et même de certaines corruptions générales des mœurs. Enfin, c'est la principale origine de toutes les nouveautés extravagantes et bizarres, qui ne sont point appuyées sur la raison, mais seulement sur la fantaisie des hommes.

L'autre cause qui augmente la disposition que nous avons à imiter les autres, de laquelle nous devons principalement parler ici, consiste dans une certaine impression que les personnes d'une imagination forte font sur les esprits faibles et sur les cerveaux tendres et délicats.

III. J'entends par imagination forte et vigoureuse cette constitution du cerveau, qui le rend capable de vestiges et de traces extrêmement profondes, et qui remplissent tellement la capacité de l'âme, qu'elles l'empêchent d'apporter quelque attention à d'autres choses qu'à celles que ces images représentent.

IV. Il y a deux sortes de personnes, qui ont l'imagination forte dans ce sens. Les premières reçoivent ces profondes traces par l'impression involontaire et déréglée des esprits animaux; et les autres, desquelles on veut principalement parler, les reçoivent par la disposition qui se trouve dans la substance de leur cerveau.

Il est visible que les premiers sont entièrement fous, puisqu'ils sont contraints par l'union naturelle qui est entre leurs idées et ces traces, de penser à des choses auxquelles les autres avec qui ils conversent ne pensent pas, ce qui les rend incapables de parler à propos et de répondre juste aux demandes qu'on leur fait.

Il y en a d'une infinité de sortes qui ne diffèrent que du plus et du moins; et l'on peut dire que tous ceux qui sont agités de quelque passion violente sont de leur nombre, puisque dans le temps de leur émotion, les esprits animaux impriment avec tant de force les traces et les images de leur passion, qu'ils ne sont pas capables de penser à autre chose.

Mais il faut remarquer, que toutes ces sortes de personnes ne sont pas capables de corrompre l'imagination des esprits même les plus faibles, et des cerveaux les plus mous et les plus délicats, pour deux raisons principales. La première, parce que ne pouvant répondre conformément aux idées des autres, ils ne peuvent leur rien persuader ; et la seconde, parce que le dérèglement de leur esprit étant tout à fait sensible, on n'écoute qu'avec mépris tous leurs discours.

Il est vrai néanmoins, que les personnes passionnées nous passionnent, et qu'elles font dans notre imagination des impressions qui ressemblent à celles dont elles sont touchées; mais comme leur emportement est tout à fait visible, on résiste à ces impressions, et l'on s'en défait d'ordinaire quelque temps après. Elles s'effacent d'elles-mêmes, lorsqu'elles ne sont point entretenues par la cause qui les avait produites; c'est-à-dire, lorsque ces emportés ne sont plus en notre présence, et que la vue sensible des traits que la passion formait sur leur visage, ne produit plus aucun changement dans les fibres de notre cerveau, ni aucune agitation dans nos esprits animaux.

Je n'examine ici que cette sorte d'imagination forte et vigoureuse, qui consiste dans une disposition du cerveau propre pour recevoir des traces fort profondes des objets les plus faibles et les moins agissants.

Ce n'est pas un défaut que d'avoir le cerveau propre pour imaginer fortement les choses et recevoir des images très distinctes et très vives des objets les moins considérables, pourvu que l'âme demeure toujours la maîtresse de l'imagination, que ces images s'impriment par ses ordres, et qu'elles s'effacent quand il leur plaît; c'est au contraire l'origine de la finesse et de la force de l'esprit. Mais lorsque l'imagination domine sur l'âme, et que sans attendre les ordres de la volonté, ces traces se forment par la disposition du cerveau et par l'action des objets et des esprits, il est visible que c'est une très mauvaise qualité et une espèce de folie. Nous allons tâcher de faire connaître le caractère de ceux qui ont l'imagination de cette sorte.

Il faut pour cela se souvenir que la capacité de l'esprit est très bornée; qu'il n'y a rien qui remplisse si fort sa capacité que les sensations de l'âme, et généralement toutes les perceptions des objets qui nous touchent beaucoup; et que les traces

profondes du cerveau sont toujours accompagnées de sensations, ou de ces autres perceptions qui nous appliquent fortement. Car par là il est facile de reconnaître les véritables caractères de l'esprit de ceux qui ont l'imagination forte.

V. Le premier, c'est que ces personnes ne sont pas capables de juger sainement des choses qui sont un peu difficiles et embarrassées, parce que la capacité de leur esprit étant remplie des idées qui sont liées par la nature à ces traces trop profondes, ils n'ont pas la liberté de penser à plusieurs choses en même temps. Or dans les questions composées il faut que l'esprit parcoure par un mouvement prompt et subit les idées de beaucoup de choses, et qu'il en reconnaisse d'une simple vue tous les rapports et toutes les liaisons qui sont nécessaires pour résoudre ces questions.

Tout le monde sait par sa propre expérience, qu'on n'est pas capable de s'appliquer à quelque vérité, dans le temps que l'on est agité de quelque passion, ou que l'on sent quelque douleur un peu forte, parce qu'alors il y a dans le cerveau de ces traces profondes qui occupent la capacité de l'esprit. Ainsi ceux de qui nous parlons ayant des traces plus profondes des mêmes objets que les autres, comme nous le supposons, ils ne peuvent pas avoir autant d'étendue d'esprit, ni embrasser autant de choses qu'eux. Le premier défaut de ces personnes est donc d'avoir l'esprit petit, et d'autant plus petit, que leur cerveau reçoit des traces plus profondes des objets les moins considérables.

Le second défaut, c'est qu'ils sont visionnaires, mais d'une manière délicate et assez difficile à reconnaître. Le commun des hommes ne les estime pas visionnaires, il n'y a que les esprits justes et éclairés qui s'aperçoivent de leurs visions et de l'égarement de leur imagination.

Pour concevoir l'origine de ce défaut, il faut encore se souvenir de ce que nous avons dit dès le commencement de ce second livre, qu'à l'égard de ce qui se passe dans le cerveau, les sens et l'imagination ne diffèrent que du plus et du moins, et que c'est la grandeur et la profondeur des traces qui font que l'âme sent les objets ; qu'elle les juge comme présents et capables de la toucher ; et enfin assez proches d'elle pour lui faire sentir du plaisir et de la douleur. Car lorsque les traces

d'un objet sont petites, l'âme imagine seulement cet objet; elle ne juge pas qu'il soit présent, et même elle ne le regarde pas comme fort grand et fort considérable. Mais à mesure que ces traces deviennent plus grandes et plus profondes, l'âme juge aussi que l'objet devient plus grand et plus considérable, qu'il s'approche davantage de nous, et enfin qu'il est capable de nous toucher et de nous blesser.

Les visionnaires dont je parle ne sont pas dans cet excès de folie, de croire voir devant leurs yeux des objets qui sont absents ; les traces de leur cerveau ne sont pas encore assez profondes, ils ne sont fous qu'à demi, et s'ils l'étaient tout à fait, on n'aurait que faire de parler d'eux ici, puisque tout le monde sentant leur égarement, on ne pourrait pas s'y laisser tromper. Ils ne sont pas visionnaires des sens, mais seulement visionnaires d'imagination. Les fous sont visionnaires des sens, puisqu'ils ne voient pas les choses comme elles sont, et qu'ils en voient souvent qui ne sont point ; mais ceux dont je parle ici, sont visionnaires d'imagination, puisqu'ils s'imaginent les choses tout autrement qu'elles ne sont, et qu'ils en imaginent même qui ne sont point. Cependant il est évident que les visionnaires des sens et les visionnaires d'imagination ne diffèrent entre eux que du plus et du moins, et que l'on passe souvent de l'état des uns à celui des autres. Ce qui fait qu'on se doit représenter la maladie de l'esprit des derniers par comparaison à celle des premiers, laquelle est plus sensible et fait davantage d'impression sur l'esprit, puisque dans des choses qui ne diffèrent que du plus et du moins, il faut toujours expliquer les moins sensibles par les plus sensibles.

Le second défaut de ceux qui ont l'imagination forte et vigoureuse, est donc d'être visionnaires d'imagination, ou simplement visionnaires ; car on appelle du terme de fou ceux qui sont visionnaires des sens. Voici donc les mauvaises qualités des esprits visionnaires.

Ces esprits sont excessifs en toutes rencontres ; ils relèvent les choses basses, ils agrandissent les petites, ils approchent les éloignées. Rien ne leur paraît tel qu'il est. Ils admirent tout, ils se récrient sur tout sans jugement et sans discernement. S'ils sont disposés à la crainte par leur complexion naturelle, je veux dire, si les fibres de leur cerveau étant extrê-

mement délicates, leurs esprits animaux sont en petite quantité, sans force et sans agitation, de sorte qu'ils ne puissent communiquer au reste du corps les mouvements nécessaires ; ils s'effraient à la moindre chose, et ils tremblent à la chute d'une feuille. Mais s'ils ont abondance d'esprits et de sang, ce qui est plus ordinaire, ils se repaissent de vaines espérances ; et s'abandonnant à leur imagination féconde en idées, ils bâtissent, comme l'on dit, des châteaux en Espagne avec beaucoup de satisfaction et de joie. Ils sont véhéments dans leurs passions, entêtés dans leurs opinions, toujours pleins et très satisfaits d'eux-mêmes. Quand ils se mettent dans la tête de passer pour beaux esprits, et qu'ils s'érigent en auteurs, car il y a des auteurs de toutes espèces, visionnaires et autres, que d'extravagances, que d'emportements, que de mouvements irréguliers ! Ils n'imitent jamais la nature, tout est affecté, tout est forcé, tout est guindé. Ils ne vont que par bonds, ils ne marchent qu'en cadence ; ce ne sont que figures et qu'hyperboles. Lorsqu'ils se veulent mettre dans la piété et s'y conduire par leur fantaisie, ils entrent entièrement dans l'esprit juif et pharisien. Ils s'arrêtent d'ordinaire à l'écorce, à des cérémonies extérieures et à de petites pratiques, ils s'en occupent tout entiers. Ils deviennent scrupuleux, timides, superstitieux. Tout est de foi, tout est essentiel chez eux, hormis ce qui est véritablement de foi et ce qui est essentiel, car assez souvent ils négligent ce qu'il y a de plus important dans l'Évangile, la justice, la miséricorde et la foi, leur esprit étant occupé par des devoirs moins essentiels. Mais il y aurait trop de choses à dire. Il suffit pour se persuader de leurs défauts, et pour en remarquer plusieurs autres, de faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans les conversations ordinaires.

Les personnes d'une imagination forte et vigoureuse ont encore d'autres qualités qu'il est très nécessaire de bien expliquer. Nous n'avons parlé jusqu'à présent que de leurs défauts, il est très juste maintenant de parler de leurs avantages. Ils en ont un entre autres qui regarde principalement ce sujet, parce que c'est par cet avantage qu'ils dominent sur les esprits ordinaires, qu'ils les font entrer dans leurs idées et qu'ils leur communiquent toutes les fausses impressions dont ils sont touchés.

VI. Cet avantage consiste dans une facilité de s'exprimer d'une manière forte et vive, quoiqu'elle ne soit pas naturelle. Ceux qui imaginent fortement les choses, les expriment avec beaucoup de force et persuadent tous ceux qui se convainquent plutôt par l'air et par l'impression sensible, que par la force des raisons. Car le cerveau de ceux qui ont l'imagination forte recevant, comme l'on a dit, des traces profondes des sujets qu'ils imaginent, ces traces sont naturellement suivies d'une grande émotion d'esprits, qui dispose d'une manière prompte et vive tout leur corps pour exprimer leurs pensées. Ainsi l'air de leur visage, le ton de leur voix et le tour de leurs paroles animant leurs expressions, préparent ceux qui les écoutent et qui les regardent, à se rendre attentifs et à recevoir machinalement l'impression de l'image qui les agite. Car enfin un homme qui est pénétré de ce qu'il dit, en pénètre ordinairement les autres, un passionné émeut toujours ; et quoique sa rhétorique soit souvent irrégulière, elle ne laisse pas d'être très persuasive, parce que l'air et la manière se font sentir et agissent ainsi dans l'imagination des hommes plus vivement que les discours les plus forts, qui sont prononcés de sang-froid, à cause que ces discours ne flattent point leurs sens et ne frappent point leur imagination.

Les personnes d'imagination ont donc l'avantage de plaire, de toucher et de persuader, à cause qu'ils forment des images très vives et très sensibles de leurs pensées. Mais il y a encore d'autres causes qui contribuent à cette facilité qu'ils ont de gagner l'esprit. Car ils ne parlent d'ordinaire que sur des sujets faciles et qui sont de la portée des esprits du commun. Ils ne se servent que d'expressions et de termes qui ne réveillent que les notions confuses des sens, lesquelles sont toujours très fortes et très touchantes ; ils ne traitent des matières grandes et difficiles que d'une manière vague et par lieux communs, sans se hasarder d'entrer dans le détail, et sans s'attacher aux principes ; soit parce qu'ils n'entendent pas ces matières ; soit parce qu'ils appréhendent de manquer de termes, de s'embarrasser et de fatiguer l'esprit de ceux qui ne sont pas capables d'une forte attention.

Il est maintenant facile de juger par les choses que nous venons de dire, que les dérèglements d'imagination sont extrê-

mement contagieux, et qu'ils se glissent et se répandent dans la plupart des esprits avec beaucoup de facilité. Mais ceux qui ont l'imagination forte, étant d'ordinaire ennemis de la raison et du bon sens, à cause de la petitesse de leur esprit, et des visions auxquelles ils sont sujets, on peut aussi reconnaître qu'il y a très peu de causes plus générales de nos erreurs, que la communication contagieuse des dérèglements et des maladies de l'imagination. Mais il faut encore prouver ces vérités par des exemples et des expériences connues de tout le monde.

CHAPITRE II

Exemples généraux de la force de l'imagination.

Il se trouve des exemples fort ordinaires de cette communication d'imagination dans les enfants à l'égard de leurs pères, et encore plus dans les filles à l'égard de leurs mères, dans les serviteurs à l'égard de leurs maîtres, et dans les servantes à l'égard de leurs maîtresses, dans les écoliers à l'égard de leurs précepteurs, dans les courtisans à l'égard des rois, et généralement dans tous les inférieurs à l'égard de leurs supérieurs, pourvu toutefois que les pères, les maîtres et les autres supérieurs aient quelque force d'imagination ; car sans cela il pourrait arriver, que des enfants et des serviteurs ne recevraient aucune impression considérable de l'imagination faible de leurs pères ou de leurs maîtres.

Il se trouve encore des effets de cette communication dans les personnes d'une condition égale ; mais cela n'est pas si ordinaire, à cause qu'il ne se rencontre pas entre elles un certain respect, qui dispose les esprits à recevoir sans examen les impressions des images fortes. Enfin il se trouve de ces effets dans les supérieurs à l'égard même de leurs inférieurs, et ceux-ci ont quelquefois une imagination si vive et si dominante, qu'ils tournent l'esprit de leurs maîtres et de leurs supérieurs comme il leur plaît.

Il ne sera pas malaisé de comprendre comment les pères et les mères font des impressions très fortes sur l'imagination de leurs enfants, si l'on considère que ces dispositions naturelles

de notre cerveau, qui nous porte à imiter ceux avec qui nous vivons, et à entrer dans leurs sentiments et dans leurs passions, sont encore bien plus fortes dans les enfants à l'égard de leurs parents, que dans tous les autres hommes. L'on en peut donner plusieurs raisons. La première, c'est qu'ils sont de même sang. Car de même que les parents transmettent très souvent dans leurs enfants des dispositions à certaines maladies héréditaires, telles que la goutte, la pierre, la folie, et généralement toutes celles qui ne leur sont point survenues par accident, ou qui n'ont point pour cause seule et unique quelque fermentation extraordinaire des humeurs, comme les fièvres et quelques autres; car il est visible que celles-ci ne se peuvent communiquer. Ainsi ils impriment les dispositions de leur cerveau dans celui de leurs enfants, et ils donnent à leur imagination un certain tour qui les rend tout à fait susceptibles des mêmes sentiments.

La seconde raison, c'est que d'ordinaire les enfants n'ont que très peu de commerce avec le reste des hommes, qui pourraient quelquefois tracer d'autres vestiges dans leur cerveau, et rompre en quelque façon l'effort continuel de l'impression paternelle. Car de même qu'un homme qui n'est jamais sorti de son pays s'imagine ordinairement que les mœurs et les coutumes des étrangers sont tout à fait contraires à la raison, parce qu'elles sont contraires à la coutume de sa ville, au torrent de laquelle il se laisse emporter; ainsi un enfant qui n'est jamais sorti de la maison paternelle, s'imagine que les sentiments et les manières de ses parents sont la raison universelle; ou plutôt il ne pense pas qu'il puisse y avoir quelques autres principes de raison ou de vertu de leur imitation. Il croit donc tout ce qu'il leur entend dire, et il fait tout ce qu'il leur voit faire.

Mais cette impression des parents est si forte, qu'elle n'agit pas seulement sur l'imagination des enfants, elle agit même sur les autres parties de leurs corps. Un jeune garçon marche, parle et fait les mêmes gestes que son père. Une fille de même s'habille comme sa mère, marche comme elle, parle comme elle; si sa mère grasseye, la fille grasseye; si la mère a quelque tour de tête irrégulier, la fille le prend. Enfin les enfants imitent les parents en toutes choses, jusque dans leurs défauts

et dans leurs grimaces, aussi bien que dans leurs erreurs et dans leurs vices.

Il y a encore plusieurs autres causes qui augmentent l'effet de cette impression. Les principales sont l'autorité des parents, a dépendance des enfants, et l'amour mutuel des uns et des autres, mais ces causes sont communes aux courtisans, aux serviteurs, et généralement à tous les inférieurs aussi bien qu'aux enfants. Nous les allons expliquer par l'exemple des gens de Cour.

Il y a des homme qui jugent de ce qui ne paraît point par ce qui paraît, de la grandeur, de la force, et de la capacité de l'esprit qui leur sont cachées, par la noblesse, les dignités et les richesses qui leur sont connues. On mesure souvent l'un par l'autre, et la dépendance où l'on est des grands, le désir de participer à leur grandeur, et l'éclat sensible qui les environne, porte souvent les hommes à rendre à des hommes des honneurs divins, s'il m'est permis de parler ainsi. Car si Dieu donne aux princes l'autorité, les hommes leur donnent l'infaillibilité ; mais une infaillibilité, qui n'est point limitée dans quelques sujets ni dans quelques rencontres, et qui n'est point attachée à quelques cérémonies. Les grands savent naturellement toutes choses ; ils ont toujours raison, quoiqu'ils décident des questions desquelles ils n'ont aucune connaissance. C'est ne savoir pas vivre que d'examiner ce qu'ils avancent; c'est perdre le respect que d'en douter. C'est se révolter, ou pour le moins, c'est se déclarer sot, extravagant et ridicule que de les condamner.

Mais lorsque les grands nous font l'honneur de nous aimer, ce n'est plus alors simplement opiniâtreté, entêtement, rébellion, c'est encore ingratitude et perfidie que de ne se rendre pas aveuglément à toutes leurs opinions ; c'est une faute irréparable qui nous rend pour toujours indignes de leurs bonnes grâces. Ce qui fait que les gens de cour, et par une suite nécessaire presque tous les peuples s'engagent sans délibérer dans tous les sentiments de leur souverain, jusque-là même que dans les vérités de la religion ils se rendent très souvent à leur fantaisie et à leur caprice.

L'Angleterre et l'Allemagne ne nous fournissent que trop d'exemples de ces soumissions déréglées des peuples aux vo-

lontés impies de leurs princes. Les histoires de ces derniers temps en sont toutes remplies ; et l'on a vu quelquefois des personnes avancées en âge, avoir changé quatre ou cinq fois de religion à cause des divers changements de leurs princes.

Les rois et même les reines ont dans l'Angleterre [1] « le gouvernement de tous les États de leurs royaumes, soit ecclésiastiques ou civils en toutes causes ».

Ce sont eux qui approuvent les liturgies,les offices des fêtes, et la manière dont on doit administrer et recevoir les sacrements. Ils ordonnent, par exemple, que l'on n'adore point Jésus-Christ lorsque l'on communie, quoiqu'ils obligent encore de le recevoir à genoux selon l'ancienne coutume. En un mot, ils changent toutes choses dans leurs liturgies pour la conformer aux nouveaux articles de leur foi, et ils ont aussi le droit de juger de ces articles avec leur parlement, comme le pape avec le concile, ainsi que l'on peut voir dans les statuts d'Angleterre et d'Irlande faits au commencement du règne de la reine Élisabeth. Enfin on peut dire que les rois d'Angleterre ont même plus de pouvoir sur le spirituel que sur le temporel de leurs sujets, parce que ces misérables peuples et ces enfants de la terre se souciant bien moins de la conservation de la foi, que de la conservation de leurs biens, ils entrent facilement dans tous les sentiments de leurs princes, pourvu que leur intérêt temporel n'y soit point contraire.

Les révolutions qui sont arrivées dans la religion en Suède et en Danemarck, nous pourraient encore servir de preuve de la force que quelques esprits ont sur les autres ; mais toutes ces révolutions ont encore eu plusieurs autres causes très considérables. Ces changements surprenants sont bien des preuves de la communication contagieuse de l'imagination; mais des preuves trop grandes et trop vastes. Elles étonnent et elles éblouissent plutôt les esprits qu'elles ne les éclairent, parce qu'il y a trop de causes qui concourent à la production de ces grands événements.

Si les courtisans et tous les autres hommes abandonnent souvent des vérités certaines, des vérités essentielles, des vérités qu'il est nécessaire de soutenir, ou de se perdre pour

[1] Art. 37 de la religion de l'église anglicane.

une éternité, il est visible qu'ils ne se hasarderont pas de défendre les vérités abstraites, peu certaines et peu utiles. Si la religion du prince fait la religion de ses sujets, la raison du prince sera aussi la raison de ses sujets. Et ainsi les sentiments du prince seront toujours à la mode; ses plaisirs, ses passions, ses yeux, ses paroles, ses habits, et généralement toutes ses actions seront à la mode ; car le prince est lui-même comme la mode essentielle, et il ne se rencontre presque jamais qu'il fasse quelque chose qui ne devienne pas à la mode. Et comme toutes les irrégularités de la mode ne sont que des agréments et des beautés, il ne faut pas s'étonner si les princes agissent si fortement sur l'imagination des autres hommes.

Si Alexandre penche la tête, ses courtisans penchent la tête. Si Denis le Tyran s'applique à la géométrie à l'arrivée de Platon dans Syracuse, la géométrie devient aussitôt à la mode, et le palais de ce roi, dit Plutarque, se remplit incontinent de poussière par le grand nombre de ceux qui tracent des figures. Mais dès que Platon se met en colère contre lui, que ce prince se dégoûte de l'étude, et s'abandonne de nouveau à ses plaisirs, ses courtisans en font aussitôt de même. Il semble, continue cet auteur, qu'ils soient enchantés, et qu'une Circé [1] les transforme en d'autres hommes. Ils passent de l'inclination pour la philosophie à l'inclination pour la débauche, et de l'horreur de la débauche à l'horreur de la philosophie [2]. C'est ainsi que les princes peuvent changer, les vices en vertus, et les vertus en vices, et qu'une seule de leurs paroles est capable d'en changer toutes les idées. Il ne faut d'eux qu'un mot, qu'un geste, qu'un mouvement des yeux ou des lèvres pour faire passer la science et l'érudition pour une basse pédanterie, la témérité, la brutalité, la cruauté, pour grandeur de courage, et l'impiété et le libertinage, pour force et pour liberté d'esprit.

Mais cela, aussi bien que tout ce que je viens de dire, suppose que ces princes aient l'imagination forte et vive : car

[1] Œuvres morales. Comment on peut distinguer le flatteur de l'ami.

[2] On peut comparer cette peinture des effets de la prévention en faveur des grands avec les plus vives et les plus spirituelles pensées de La Bruyère sur le ridicule de certains usages et sur les courtisans « qui forment un vaste cercle autour de l'autel de leur Dieu, ont les faces élevées vers leur roi et paraissent l'adorer pendant que ce prince adore Dieu ».

s'ils avaient l'imagination faible et languissante, ils ne pourraient pas animer leurs discours, ni leur donner ce tour et cette force qui soumet et qui abat invinciblement les esprits faibles.

Si la force de l'imagination toute seule et sans aucun secours de la raison peut produire des effets si surprenants, il n'y a rien de si bizarre ni de si extravagant qu'elle ne persuade, lorsqu'elle est soutenue par quelques raisons apparentes. En voici des preuves.

Un ancien auteur [1] rapporte qu'en Éthiopie les gens de cour se rendaient boiteux et difformes, qu'ils se coupaient quelques membres, et qu'ils se donnaient même la mort pour se rendre semblables à leurs princes. On avait honte de paraître avec deux yeux, et de marcher droit à la suite d'un roi borgne et boiteux; de même qu'on n'oserait à présent paraître à la cour avec la fraise et la toque, ou avec des bottines blanches et des éperons dorés. Cette mode des Éthiopiens était fort bizarre et fort incommode; mais cependant c'était la mode. On la suivait avec joie, et on ne songeait pas tant à la peine qu'il fallait souffrir, qu'à l'honneur qu'on se faisait de paraître plein de générosité et d'affection pour son roi. Enfin cette fausse raison d'amitié soutenant l'extravagance de la mode, l'a fait passer en coutume et en loi, qui a été observée fort longtemps.

Les relations de ceux qui ont voyagé dans le levant, nous apprennent que cette coutume se garde dans plusieurs pays, et encore quelques autres aussi contraires au bon sens et à la raison. Mais il n'est pas nécessaire de passer deux fois la ligne, pour voir observer religieusement des lois et des coutumes déraisonnables, ou pour trouver des gens qui suivent des modes incommodes et bizarres, il ne faut pas sortir de la France pour cela. Partout où il y a des hommes sensibles aux passions et où l'imagination est maîtresse de la raison, il y a de la bizarrerie et une bizarrerie incompréhensible. Si l'on ne souffre pas tant de douleur à tenir son sein découvert pendant les rudes gelées de l'hiver, et à se serrer le corps durant les chaleurs excessives de l'été, qu'à se crever un œil ou à se couper un bras, on devrait souffrir davantage de confusion. La peine n'est

[1] Diodore de Sicile, Bibl. hist. I.

pas si grande, mais la raison qu'on a de l'endurer n'est pas si apparente; ainsi il y a pour le moins une égale bizarrerie. Un Éthiopien peut dire que c'est par générosité qu'il se crève un œil; mais que peut dire une dame chrétienne, qui fait parade de ce que la pudeur naturelle et la religion l'obligent de cacher? Que c'est la mode et rien davantage. Mais cette mode est bizarre, incommode, malhonnête, indigne en toutes manières : elle n'a point d'autre source qu'une manifeste corruption de la raison, et qu'une secrète corruption du cœur; on ne la peut suivre sans scandale, c'est prendre ouvertement le parti du dérèglement de l'imagination contre la raison, de l'impureté contre la pureté, de l'esprit du monde contre l'esprit de Dieu, en un mot, c'est violer les lois de la raison et les lois de l'Évangile que de suivre cette mode. N'importe, c'est la mode, c'est-à-dire une loi plus sainte et plus inviolable que celle que Dieu avait écrite de sa main sur les tables de Moïse, et que celle qu'il grave avec son esprit dans le cœur des chrétiens.

En vérité, je ne sais si les Français ont tout à fait droit de se moquer des Éthiopiens et des sauvages. Il est vrai, que si on voyait pour la première fois un roi borgne et boiteux, n'avoir à sa suite que des boiteux et des borgnes, on aurait peine à s'empêcher de rire. Mais avec le temps on n'en ririait plus; et l'on admirerait peut-être davantage la grandeur de leur courage et de leur amitié, qu'on ne se raillerait de la faiblesse de leur esprit. Il n'en est pas de même des modes de France. Leur bizarrerie n'est point soutenue de quelque raison apparente, et si elles ont l'avantage de n'être pas si fâcheuses, elles n'ont pas toujours celui d'être aussi raisonnables. En un mot, elles portent le caractère d'un siècle encore plus corrompu, dans lequel rien n'est assez puissant pour modérer le dérèglement de l'imagination.

Ce qu'on vient de dire des gens de cour, se doit aussi entendre de la plus grande partie des serviteurs à l'égard de leurs maîtres, des servantes à l'égard de leurs maîtresses; et pour ne pas faire un dénombrement assez inutile, cela se doit entendre de tous les inférieurs à l'égard de leurs supérieurs ; mais principalement des enfants à l'égard de leurs parents, parce que les enfants sont dans une dépendance toute particulière de leurs parents, que leurs parents ont pour eux une amitié et une ten-

dresse qui ne se rencontre pas dans les autres; et enfin parce que la raison porte les enfants à des soumissions et à des respects que la même raison ne règle pas toujours.

Il n'est pas absolument nécessaire pour agir dans l'imagination des autres, d'avoir quelque autorité sur eux, et qu'ils dépendent de nous en quelque manière : la seule force d'imagination suffit quelquefois pour cela. Il arrive souvent que des inconnus, qui n'ont aucune réputation, et pour lesquels nous ne sommes prévenus d'aucune estime, ont une telle force d'imagination, et par conséquent des expressions si vives et si touchantes, qu'ils nous persuadent sans que nous sachions ni pourquoi, ni même de quoi nous sommes persuadés. Il est vrai que cela semble fort extraordinaire, mais cependant il n'y a rien de plus commun.

Or cette persuasion imaginaire ne peut venir que de la force d'un esprit visionnaire, qui parle vivement sans savoir ce qu'il dit, et qui tourne ainsi les esprits de ceux qui l'écoutent, à croire fortement sans savoir ce qu'ils croient. Car la plupart des hommes se laissent aller à l'effort de l'impression sensible qui les étourdit et les éblouit, et qui les pousse à juger par passion de ce qu'ils ne conçoivent que fort confusément. On prie ceux qui liront cet ouvrage, de penser à ceci, d'en remarquer des exemples dans les conversations où ils se trouveront, et de faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans leur esprit en ces occasions. Cela leur sera beaucoup plus utile qu'ils ne peuvent se l'imaginer.

Mais il faut bien considérer qu'il y a deux choses qui contribuent merveilleusement à la force de l'imagination des autres sur nous. La première est un air de piété et de gravité, l'autre est un air de libertinage et de fierté. Car selon notre disposition à la piété ou au libertinage, les personnes qui parlent d'un air grave et pieux, ou d'un air fier et libertin, agissent fort diversement sur nous.

Il est vrai que les uns sont bien plus dangereux que les autres ; mais il ne faut jamais se laisser persuader par les manières ni des uns ni des autres; mais seulement par la force de leurs raisons. On peut dire gravement et modestement des sottises, et d'une manière dévote des impiétés et des blasphèmes. Il faut donc examiner, si les esprits sont de Dieu selon le conseil

de saint Jean [1], et ne pas se fier à toutes sortes d'esprits. Les démons se transforment quelquefois en anges de lumière; et l'on trouve des personnes à qui l'air de piété est comme naturel, et par conséquent dont la réputation est d'ordinaire fortement établie, qui dispensent les hommes de leurs obligations essentielles, et même de celle d'aimer Dieu et le prochain, pour les rendre esclaves de quelque pratique, et de quelque cérémonie pharisienne.

Mais les imaginations fortes desquelles il faut éviter avec soin l'impression et la contagion, sont certains esprits par le monde, qui affectent la qualité d'esprits forts; ce qui ne leur est pas difficile d'acquérir. Car il n'y a maintenant qu'à nier d'un certain air le péché originel, l'immortalité de l'âme, ou se railler de quelque sentiment reçu dans l'église, pour acquérir la rare qualité d'esprit fort parmi le commun des hommes.

Ces petits esprits ont d'ordinaire beaucoup de feu, et un certain air libre et fier qui domine et qui dispose les imaginations faibles à se rendre à des paroles vives et spécieuses, mais qui ne signifient rien à des esprits attentifs. Ils sont tout à fait heureux en expressions, quoique très malheureux en raisons. Mais parce que les hommes, tout raisonnables qu'ils sont, aiment beaucoup mieux se laisser toucher par le plaisir sensible de l'air et des expressions, que de se fatiguer dans l'examen des raisons; il est visible que ces esprits doivent l'emporter sur les autres, et communiquer ainsi leurs erreurs et leur malignité, par la puissance qu'ils ont sur l'imagination des autres hommes.

CHAPITRE III

I. De la force de l'imagination de certains auteurs. — II. De Tertullien.

I. Une des plus grandes et des plus remarquables preuves de la puissance que les imaginations ont les unes sur les autres, c'est le pouvoir qu'ont certains auteurs de persuader sans aucunes raisons. Par exemple, le tour des paroles de Tertullien, de Sénèque, de Montaigne, et de quelques autres, a

[1] I. Épître, chap. 4.

tant de charmes, et tant d'éclat, qu'il éblouit l'esprit de la plupart des gens, quoique ce ne soit qu'une faible peinture, et comme l'ombre de l'imagination de ces auteurs. Leurs paroles toutes mortes qu'elles sont, ont plus de vigueur que la raison de certaines gens. Elles entrent, elles pénètrent, elles dominent dans l'âme d'une manière si impérieuse, qu'elles se font obéir sans se faire entendre, et qu'on se rend à leurs ordres sans les savoir. On veut croire : mais on ne sait que croire ; car lorsqu'on veut savoir précisément ce qu'on croit, ou ce qu'on veut croire, et qu'on s'approche, pour ainsi dire, de ces fantômes pour les reconnaître, ils s'en vont souvent en fumée avec tout leur appareil et tout leur éclat.

Quoique les livres des auteurs que je viens de nommer, soient très propres pour faire remarquer la puissance que les imaginations ont les unes sus les autres, et que je les propose pour exemple, je ne prétends pas toutefois les condamner en toutes choses. Je ne puis pas m'empêcher d'avoir de l'estime pour certaines beautés qui s'y rencontrent, et de la déférence pour l'approbation universelle qu'ils ont eue pendant plusieurs siècles [1]. Je proteste enfin que j'ai beaucoup de respect pour quelques ouvrages de Tertullien, principalement pour son apologie contre les gentils, et pour son livre des Prescriptions contre les hérétiques, et pour quelques endroits des livres de Sénèque, quoique je n'aie pas beaucoup d'estime pour tout le livre de Montaigne.

II. Tertullien était à la vérité un homme d'une profonde érudition, mais il avait plus de mémoire que de jugement, plus de pénétration et plus d'étendue d'imagination, que de pénétration et d'étendue d'esprit. On ne peut douter enfin, qu'il ne fût visionnaire dans le sens que j'ai expliqué auparavant, et qu'il n'eût presque toutes les qualités que j'ai attribuées aux esprits visionnaires. Le respect qu'il eut pour les visions de Montanus et pour ses Prophétesses, est une preuve incontestable de la faiblesse de son jugement. Ce feu, ces emportements, ces enthousiasmes sur de petits sujets, marquent sensiblement le dérè-

[1] Voyez l'éclaircissement sur le 3e chap. de la 3e partie du 2e livre où il se justifie d'avoir attaqué Tertullien, quoiqu'il soit en honneur auprès de certains théologiens et fort cité par les prédicateurs. Cet éclaircissement est un excellent commentaire et plein de la meilleure rhétorique de ce chapitre.

glement de son imagination. Combien de mouvements irréguliers dans ses hyperboles et dans ses figures ? Combien de raisons pompeuses et magnifiques, qui ne prouvent que par leur éclat sensible, et qui ne persuadent qu'en éblouissant l'esprit ?

A quoi sert, par exemple, à cet auteur qui veut se justifier d'avoir pris le manteau de philosophe, au lieu de la robe ordinaire, de dire que ce manteau avait autrefois été en usage dans la ville de Carthage ? Est-il permis présentement de prendre la toque et la fraise, à cause que nos pères s'en sont servis ? Et les femmes peuvent-elles porter des vertugadins et des chaperons, si ce n'est au carnaval, lorsqu'elles veulent se déguiser en masque.

Que peut-il conclure de ces descriptions pompeuses et magnifiques des changements qui arrivent dans le monde, et que peuvent-elles contribuer à sa justification ? La lune est différente dans ses phases, l'année dans ses saisons, les campagnes changent de face l'hiver et l'été. Il arrive des débordements d'eaux qui noyent des provinces entières, et des tremblements de terre qui les engloutissent. On a bâti de nouvelles villes, on a établi de nouvelles colonies, on a vu des inondations de peuples qui ont ravagé des pays entiers ; enfin toute la nature est sujette au changement. Donc il a eu raison de quitter la robe pour prendre le manteau. Quel rapport entre ce qu'il doit prouver, et entre tous ces changements et plusieurs autres qu'il recherche avec grand soin, et qu'il décrit avec des expressions forcées, obscures et guindées[1]. Le paon se change à chaque pas qu'il fait, le serpent entrant dans quelque trou étroit sort de sa propre peau, et se renouvelle, donc il a raison de changer d'habit ? Peut-on de sang-froid, et de sens rassis tirer de pareilles conclusions, et pourrait-on les voir tirer sans en rire, si cet auteur n'étourdissait et ne troublait l'esprit de ceux qui le lisent ?

Presque tout le reste de ce petit livre *de Pallio*, est plein de raisons aussi éloignées de son sujet que celles-ci, lesquelles certainement ne prouvent qu'en étourdissant, lorsqu'on est capable de se laisser étourdir ; mais il serait assez inutile de s'y

[1] Chap. 2 et 3 de Pallio.

arrêter davantage. Il suffit de dire ici, que si la justesse de l'esprit, aussi bien que la clarté et la netteté dans le discours, doivent toujours paraître en tout ce qu'on écrit, puisqu'on ne doit écrire que pour faire connaître la vérité, il n'est pas possible d'excuser cet auteur, qui au rapport même de Saumaise [1], le plus grand critique de nos jours, a fait tous ses efforts pour se rendre obscur, et qui a si bien réussi dans son dessein, que ce commentateur était prêt de jurer, qu'il n'y avait personne qui l'entendît parfaitement. Mais, quand le génie de la nation, la fantaisie de la mode qui régnait en ce temps-là, et enfin la nature de la satire ou de la raillerie seraient capables de justifier en quelque manière ce beau dessein de se rendre obscur et incompréhensible, tout cela ne pourrait excuser les méchantes raisons et l'égarement d'un auteur, qui dans plusieurs autres de ses ouvrages, aussi bien que dans celui-ci, dit tout ce qui lui vient dans l'esprit, pourvu que ce soit quelque pensée extraordinaire, et qu'il ait quelque expression hardie par laquelle il espère faire parade de la force, ou pour mieux dire, du dérèglement de son imagination.

CHAPITRE IV

De l'imagination de Sénèque.

L'imagination de Sénèque n'est quelquefois pas mieux réglée que celle de Tertullien. Ses mouvements impétueux l'emportent souvent dans des pays qui lui sont inconnus, où néanmoins il marche avec la même assurance que s'il savait où il est et où il va. Pouvu qu'il fasse de grands pas, des pas figurés et dans une juste cadence, il s'imagine qu'il avance beaucoup ; mais il ressemble à ceux qui dansent, qui finissent toujours où ils ont commencé.

Il faut bien distinguer la force et la beauté des paroles, de

[1] Multos etiam vidi postquam bene æstuassent ut eum assequerentur, nihil prœter sudorem et inanem animi fatigationem lucratos ab ejus lectione discessisse. Sic qui Scotinus haberi viderique dignus, qui hoc cognomentum haberet, voluit, adeò quod voluit à semetipso impetravit, et efficere id quod aptabat valuit, ut liquido jurare ausim neminem ad hoc tempus extitisse, qui possit jurare hunc libellum à capite ad calcem usque totum à se non minùs bene intellectum quam lectum. *Salm. in epist. ded. comm. in Tert.*

la force et de l'évidence des raisons. Il y a sans doute beaucoup de force et quelque beauté dans les paroles de Sénèque ; mais il y a très peu de force et d'évidence dans ses raisons. Il donne par la force de son imagination un certain tour à ses paroles, qui touche, qui agite et qui persuade par impression ; mais il ne leur donne pas cette netteté et cette lumière pure qui éclaire et qui persuade par évidence. Il convainc, parce qu'il émeut et parce qu'il plaît ; mais je ne crois pas qu'il lui arrive de persuader ceux qui le peuvent lire de sang-froid, qui prennent garde à la surprise, et qui ont coutume de ne se rendre qu'à la clarté et à l'évidence des raisons. En un mot, pourvu qu'il parle et qu'il parle bien, il se met peu en peine de ce qu'il dit, comme si on pouvait bien parler sans savoir ce qu'on dit; et ainsi il persuade sans que l'on sache souvent ni de quoi, ni comment on est persuadé, comme si on devait jamais se laisser persuader de quelque chose sans la concevoir distinctement et sans avoir examiné les preuves qui la démontrent.

Qu'y a-t-il de plus pompeux et de plus magnifique que l'idée qu'il nous donne de son Sage ; mais qu'y a-t-il au fond de plus vain et de plus imaginaire ? Le portrait qu'il fait de Caton est trop beau pour être naturel ; ce n'est que du fard et que du plâtre qui ne donne dans la vue que de ceux qui n'étudient et qui ne connaissent point la nature. Caton était un homme sujet à la misère des hommes ; il n'était point invulnérable, c'est une idée ; ceux qui le frappaient le blessaient. Il n'avait ni la dureté du diamant, que le fer ne peut briser, ni la fermeté des rochers que les flots ne peuvent ébranler, comme Sénèque le prétend. En un mot, il n'était point insensible ; et le même Sénèque se trouve obligé d'en tomber d'accord, lorsque son imagination s'est un peu refroidie, et qu'il fait davantage de réflexion à ce qu'il dit[1].

Mais quoi donc ! n'accordera-t-il pas que son Sage peut devenir

[1] Itaque non refert, quam multa in illum tela conjiciantur, cùm sit nulli penetrabilis. Quomodò quorumdam lapidum mexpugnabilis ferro duritia est nec secari adamas, aut cœdi vel feri potest, sed incurrentia ultrò retundit quemadmodum projecti in altum scopuli mare frangunt, nec ipsi alla sævitiæ vestigia tot verberati sæculis ostentant. Ità sapientis animus solidus est, et id roboris collegit, ut tàm tutus sit ab injuria quam illa quœ extuli. *Sen. De constantia sapientis*, ch. 3.

misérable, puisqu'il accorde qu'il n'est pas insensible à la douleur ? Non sans doute, la douleur ne touche pas son Sage ; la crainte de la douleur ne l'inquiète pas, son Sage est au-dessus de la fortune et de la malice des hommes ; ils ne sont pas capables de l'inquiéter.

Il n'y a point de murailles et de tours dans les plus fortes places, que les béliers et les autres machines ne fassent trembler, et ne renversent avec le temps. Mais il n'y a point de machines assez puissantes pour ébranler l'esprit de son Sage. Ne lui comparez pas les murs de Babylone, qu'Alexandre a forcés, ni ceux de Carthage et de Numance, qu'un même bras a renversés, ni enfin le Capitole et la citadelle qui gardent encore à présent des marques, que les ennemis s'en sont rendus les maîtres. Les flèches que l'on tire contre le soleil ne montent pas jusqu'à lui. Les sacrilèges que l'on commet, lorsque l'on renverse les temples, et qu'on en brise les images, ne nuisent pas à la divinité. Les dieux mêmes peuvent être accablés sous les ruines de leurs temples ; mais son Sage n'en sera pas accablé, ou plutôt s'il en est accablé, il n'est pas possible qu'il en soit blessé[1].

Mais ne croyez pas, dit Sénèque, que ce Sage que je vous dépeins ne se trouve nulle part. Ce n'est pas une fiction pour élever sottement l'esprit de l'homme. Ce n'est pas une grande idée sans réalité et sans vérité ; peut-être même que Caton passe cette idée.

Mais il me semble, continue-t-il, que je vois que votre esprit s'agite et s'échauffe. Vous voulez dire peut-être, que c'est se rendre méprisable que de promettre des choses qu'on ne peut ni croire, ni espérer ; et que les stoïciens ne font que changer le nom des choses, afin de dire les mêmes vérités d'une manière plus grande et plus magnifique. Mais vous vous trompez : Je ne prétends pas élever le Sage par ces paroles magnifiques et spécieuses : Je prétends seulement qu'il est dans un lieu inaccessible et dans lequel on ne peut le blesser.

[1] Adsum hoc vobis probaturus sub isto tot civitatum eversore munimenta incursu arietis laberrieri, et tufium altitudinem cuniculis ac latentibus fossis repentè residere, et æquaturum editissimas arces aggerem crescere. At nulla machinamenta posse reperiri, quæ benè fundatum animum agitent.

Non Babylonis muros illi contuleris, quos Alexander intravit : non Cartha-

Voilà jusqu'où l'imagination vigoureuse de Sénèque emporte sa faible raison. Mais se peut-il faire que des hommes qui sentent continuellement leurs misères et leurs faiblesse, puissent tomber dans des sentiments si fiers et si vains ? Un homme raisonnable peut-il jamais se persuader, que sa douleur ne le touche et ne le blesse ? et Caton tout sage et tout fort qu'il était, pouvait-il souffrir sans quelque inquiétude, ou au moins sans quelque distraction, je ne dis pas les injures atroces d'un peuple enragé qui le traîne, qui le dépouille et qui le maltraite de coups, mais les piqûres d'une simple mouche ? Qu'y a-t-il de plus faible contre des preuves aussi fortes et aussi convaincantes que sont celles de notre propre expérience, que cette belle raison de Sénèque, laquelle est cependant une de ses principales preuves ?

Celui qui blesse, dit-il, doit être plus fort que celui qui est blessé. Le vice n'est pas plus fort que la vertu. Donc le sage ne peut être blessé. Car il n'y a qu'à répondre, ou

ginis, aut Numantiœ mœnia una manu capta : non Capitolium arcemve : habent ista hostile vestigium. Ch. 6.

Quid tu putas cum stolidus ille Rex multitudine telorum diem obscurasset, ullam sagittam in solem incidisse. Ut cœlestia humanas manus effugiunt, et ab his qui templa diruunt, aut simulachra conflant, nihil divinitati nocetur, ità quidquid sit in sapientem, protervè, petulantèr, superbè frustrà tentatur. Ch. 4.

Inter fragorem templorum super Deos suos cadentium uni homini pax fuit. Ch. 5.

Non est ut dicas ità ut soles, hunc sapientem nostrum nusquàm inveniri. Non fingimus istud hamani ingenii vanum decus, nec ingentem imaginem rei falsœ concipimus : sed qualem confirmamus, exhibuimus, et exhibebimus. Cœterum hic ipse M. Cato vereor ne suprà nostrum exemplar sit. Ch. 7.

Videor mihi intueri animum tuum incensum, et effervescentem : paras acclamare, Hæc sunt, quœ auctoritatem prœceptis vestris detrahant.

Magna promittitis, et quæ ne optari quidem, nedùm credi, possunt.

Et plus bas :

Ità sublato altè supercilio in cadem, quœ cœteri, descenditis mutatis rerum nominibus : tale itaque aliquid et in hoc esse suspicor, quod prima specie pulchrum atque magnificum est, nec injuriam, nec contumeliam accepturum esse sapientem.

Et plus bas :

Ego verò sapientem non imaginario honore verborum exornare constitui, sed eo loco ponere, quò nulla perveniat injuriat.

Validius debet esse quod lædit, eo quod læditur. Non est autem fortior nequitia virtute. Non potest ergo lædi sapiens. Injuria in bonos non tentatur nisi à malis, bonis inter se pax est. Quod si lædi nisi infirmior non potest, malus autem bono infirmior est, nec injuria bonis nisi à dispari verenda est, injuria in sapientem virum non cadit. Ch. 7, ibidem.

que tous les hommes sont pécheurs, et par conséquent dignes de la misère qu'ils souffrent, ce que la religion nous apprend, ou que si le vice n'est pas plus fort que la vertu, les vicieux peuvent avoir quelquefois plus de force que les gens de bien, comme l'expérience nous le fait connaître.

Épicure[1] avait raison de dire, que les offenses étaient supportables à un homme sage ; mais Sénèque a tort de dire, que les sages ne peuvent pas même être offensés. La vertu des stoïques ne pouvait pas les rendre invulnérables, puisque la véritable vertu n'empêche pas qu'on ne soit misérable et digne de compassion dans le temps qu'on souffre quelque mal. Saint Paul et les premiers chrétiens avaient plus de vertu que Caton et que les stoïciens. Ils avouaient néanmoins qu'ils étaient misérables par les peines qu'ils enduraient, quoiqu'ils fussent heureux dans l'espérance d'une récompense éternelle. « Si tantum in hac vita sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus », dit saint Paul.

Comme il n'y a que Dieu qui nous puisse donner par sa grâce une véritable et solide vertu, il n'y a aussi que lui qui nous puisse faire jouir d'un bonheur solide et véritable ; mais il ne le promet et ne le donne pas en cette vie. C'est dans l'autre qu'il faut l'espérer de sa justice, comme la récompense des misères qu'on a souffertes pour l'amour de lui. Nous ne sommes pas à présent dans la possession de cette paix et de ce repos que rien ne peut troubler. La grâce même de Jésus-Christ ne nous donne pas une force invincible; elle nous laisse d'ordinaire sentir notre propre faiblesse, pour nous faire connaître qu'il n'y a rien au monde qui ne nous puisse blesser, et pour nous faire souffrir avec une patience humble et modeste toutes les injures que nous recevons, et non pas avec une patience fière et orgueilleuse semblable à la constance du superbe Caton.

Lorsqu'on frappa Caton[2] au visage, il ne se fâcha point; il ne se vengea point ; il ne pardonna point aussi ; mais il nia fièrement qu'on lui eût fait quelque injure. Il voulait qu'on le crût infiniment au-dessus de ceux qui l'avaient frappé. Sa patience

[1] Epicurus ait injurias tolerabiles esse sapienti, nos injurias non esse, cap. II.
[2] Sénèque, ch. 14 du même traité.

n'était qu'orgueil et que fierté. Elle était choquante et injurieuse pour ceux qui l'avaient maltraité ; et Caton marquait par cette patience de stoïque, qu'il regardait ses ennemis comme des bêtes contre lesquelles il est honteux de se mettre en colère. C'est ce mépris de ses ennemis et cette grande estime de soi-mêm eque Sénèque appelle grandeur de courage. « Majori animo, dit-il parlant de l'injure qu'on fit à Caton, non agnovit quam ignovisset. » Quel excès de confondre la grandeur de courage avec l'orgueil, et de séparer la patience d'avec l'humilité pour la joindre avec une fierté insupportable ! Mais que ces excès flattent agréablement la vanité de l'homme, qui ne veut jamais s'abaisser, et qu'il est dangereux principalement à des chrétiens de s'instruire de la morale dans un auteur aussi peu judicieux que Sénèque ; mais dont l'imagination est si forte, si vive et si impétueuse, qu'elle éblouit, qu'elle étourdit, et qu'elle extraîne tous ceux qui ont peu de fermeté d'esprit, et beaucoup de sensibilité pour tout ce qui flatte la concupiscence de l'orgueil.

Que les chrétiens apprennent plutôt de leur maître, que des impies sont capables de les blesser, et que les gens de bien sont quelquefois assujettis à ces impies par l'ordre de la providence. Lorsqu'un des officiers du grand-prêtre donna un soufflet à Jésus-Christ, ce sage des chrétiens, infiniment sage, et même aussi puissant qu'il est sage, confesse que ce valet a été capable de le blesser. Il ne se fâche pas ; il ne se venge pas comme Caton ; mais il pardonne comme ayant été véritablement offensé. Il pouvait se venger et perdre ses ennemis ; mais il souffre avec une patience humble et modeste, qui n'est injurieuse à personne, ni même à ce valet qui l'avait offensé. Caton au contraire ne pouvant ou n'osant tirer de vengeance réelle de l'offense qu'il avait reçue, tâche d'en tirer une imaginaire et qui flatte sa vanité et son orgueil. Il s'élève en esprit jusque dans les nues ; il voit de là les hommes d'ici-bas petits comme des mouches, et il les méprise comme des insectes incapables de l'avoir offensé, et indignes de sa colère. Cette vision est une pensée digne du sage Caton. C'est elle qui lui donne cette grandeur d'âme et cette fermeté de courage qui le rend semblable aux dieux. C'est elle qui le rend invulnérable, puisque c'est elle qui le met au-dessus de toute la force et de toute la

malignité des autres hommes. Pauvre Caton ! tu t'imagines que ta vertu t'élève au-dessus de toutes choses : ta sagesse n'est que folie, et ta grandeur qu'abomination devant Dieu, quoiqu'en pensent les sages du monde [1].

Il y a des visionnaires de plusieurs espèces : les uns s'imaginent qu'ils sont transformés en coqs et en poules ; d'autres croient qu'ils sont devenus rois ou empereurs ; d'autres enfin se persuadent qu'ils sont indépendants et comme des dieux. Mais si les hommes regardent toujours comme des fous ceux qui assurent qu'ils sont devenus coqs ou rois, ils ne pensent pas toujours, que ceux qui disent que leur vertu les rend indépendants et égaux à Dieu, soient véritablement visionnaires. La raison en est, que pour être estimé fou, il ne suffit pas d'avoir de folles pensées, il faut outre cela que les autres hommes prennent les pensées que l'on a pour des visions et pour des folies. Car les fous ne passent pas pour ce qu'ils sont parmi les fous qui leur ressemblent, mais seulement parmi les hommes raisonnables, de même que les sages ne passent pas pour ce qu'ils sont parmi des fous. Les hommes reconnaissent donc pour fous ceux qui s'imaginent être devenus coqs ou rois, parce que tous les hommes ont raison de ne pas croire qu'on puisse si facilement devenir coq ou roi. Mais ce n'est pas d'aujourd'hui que les hommes croient pouvoir devenir comme des dieux ; ils l'ont cru de tout temps, et peut-être plus qu'ils ne le croient aujourd'hui. La vanité leur a toujours rendu cette pensée assez vraisemblable. Ils la tiennent de leurs premiers parents ; car sans doute nos premiers parents étaient dans ce sentiment, lorsqu'ils obéirent au démon qui les tenta par la promesse qu'il leur fit, qu'ils deviendraient senblables à Dieu : « Eritis sicut Dii ». Les intelligences même les plus pures et les plus éclairées ont été si fort aveuglées par leur propre orgueil, qu'ils ont désiré et peut-être cru pouvoir devenir indépendants, et même formé le dessein de monter sur le trône de Dieu. Ainsi il ne faut point s'étonner, si les hommes qui n'ont ni la pureté ni la lumière des anges, s'abandonnent aux mouvements de leur vanité qui les aveugle et qui les séduit.

[1] Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum. Quod hominibus altum est, abominatio ante Deum. Luc. 16.

Si la tentation pour la grandeur et l'indépendance est la plus forte de toutes, c'est qu'elle nous paraît comme à nos premiers parents, assez conforme à notre raison aussi bien qu'à notre inclination, à cause que nous ne sentons pas toujours toute notre dépendance. Si le serpent eût menacé nos premiers parents, en leur disant : si vous ne mangez du fruit dont Dieu vous a défendu de manger, vous serez transformés, vous en coq, et vous en poule, on ne craint point d'assurer qu'ils se fussent raillés d'une tentation si grossière ; car nous nous en raillerions nous-mêmes. Mais le démon jugeant des autres par lui-même, savait bien que le désir de l'indépendance était le faible par où il les fallait prendre. Au reste comme Dieu nous a créés à son image et à sa ressemblance, et que notre bonheur est d'être semblables à Dieu, on peut dire que la magnifique et intéressante promesse du démon [1], est la même que celle que la religion nous propose, et qu'elle s'accomplira en nous, non comme le disait le menteur et l'orgueilleux tentateur en désobéissant à Dieu, mais en suivant exactement ses ordres.

La seconde raison qui fait qu'on regarde comme fous ceux qui assurent qu'ils sont devenus coqs ou rois, et qu'on n'a pas la même pensée de ceux qui assurent que personne ne les peut blesser, parce qu'ils sont au-dessus de la douleur, c'est qu'il est visible que les hypocondriaques se trompent, et qu'il ne faut qu'ouvrir les yeux pour avoir des preuves sensibles de leur égarement. Mais lorsque Caton assure que ceux qui l'ont frappé ne l'ont point blessé, et qu'il est au-dessus de toutes les injures qu'on lui peut faire, il l'assure, ou il peut l'assurer avec tant de fierté et de gravité, qu'on ne peut reconnaître s'il est effectivement tel au dedans qu'il paraît être au dehors. On est même porté à croire que son âme n'est point ébranlée, à cause que son corps demeure immobile, parce que l'air extérieur de notre corps est une marque naturelle de ce qui se passe dans le fond de notre âme. Ainsi quand un hardi menteur ment avec beaucoup d'assurance, il fait souvent croire les choses les plus incroyables; parce que cette assurance avec laquelle il parle, est une preuve qui touche les sens, et qui par conséquent est très forte et très persuasive pour la plupart des

[1] I. Ep. de S. Jean. Ch. 3.

hommes. Il y a donc peu de personnes qui regardent les stoïciens comme des visionnaires, ou comme de hardis menteurs, parce qu'on n'a pas de preuve sensible de ce qui se passe dans le fond de leur cœur, et que l'air de leur visage est une preuve sensible qui impose facilement, outre que la vanité nous porte à croire que l'esprit de l'homme est capable de cette grandeur et de cette indépendance dont ils se vantent.

Tout cela fait voir qu'il y a peu d'erreurs plus dangereuses, et qui se communiquent aussi facilement que celles dont les livres de Sénèque sont remplis, parce que ces erreurs sont délicates, proportionnées à la vanité de l'homme, et semblables à celle dans laquelle le démon engagea nos premiers parents. Elle sont revêtues dans ces livres d'ornements pompeux et magnifiques, qui leur ouvrent le passage dans la plupart des esprits. Elles y entrent, elles s'en emparent, elles les étourdissent et les aveuglent. Mais elles les aveuglent d'un aveuglement superbe, d'un aveuglement éblouissant, d'un aveuglement accompagné de lueurs, et non pas d'un aveuglement humiliant et plein de ténèbres, qui fait sentir qu'on est aveugle, et qu'il le fait reconnaître aux autres. Quand on est frappé de cet aveuglement d'orgueil, on se met au nombre des beaux esprits et des esprits forts. Les autres mêmes nous y mettent et nous admirent. Ainsi il n'y a rien de plus contagieux que cet aveuglement, parce que la vanité et la sensibilité des hommes, la corruption de leurs sens et de leurs passions les dispose à rechercher d'en être frappés, et les excite à en frapper les autres.

Je ne crois donc pas qu'on puisse trouver d'auteur plus propre que Sénèque, pour faire connaître quelle est la contagion d'une infinité de gens, qu'on appelle beaux esprits et esprits forts, et comment les imaginations fortes et vigoureuses dominent sur les esprits faibles et peu éclairés, non par la force ni l'évidence des raisons, qui sont des productions de l'esprit; mais par le tour et la manière vive de l'expression qui dépend de la force de l'imagination. Je sais bien que cet auteur a beaucoup d'estime dans le monde, et qu'on prendra pour une espèce de témérité de ce que j'en parle, comme d'un homme fort imaginatif et peu judicieux. Mais c'est principalement à cause de cette estime que j'ai entrepris d'en parler, non par une espèce

d'envie ou par humeur, mais parce que l'estime qu'on fait de lui touchera davantage les esprits et leur fera faire attention aux erreurs que j'ai combattues. Il faut, autant qu'on peut, apporter des exemples illustres des choses qu'on dit, lorsqu'elles sont de conséquence, et c'est quelquefois faire honneur à un livre que de le critiquer. Mais enfin je ne suis pas le seul qui trouve à redire dans les écrits de Sénèque; car sans parler de quelques illustres de ce siècle, il y a près de seize cents ans, qu'un auteur très judicieux a remarqué, qu'il y avait peu [1] d'exactitude dans sa philosophie [2], peu de discernement et de justesse dans son élocution [3], et que sa réputation était plutôt l'effet d'une ferveur et d'une inclination indiscrète de jeunes gens, que d'un consentement de personnes savantes et bien sensées.

Il est inutile de combattre par des écrits publics des erreurs grossières, parce qu'elles ne sont point contagieuses. Il est ridicule d'avertir les hommes, que les hypocondriaques se trompent, ils le savent assez. Mais si ceux dont ils font beaucoup d'estime se trompent, il est toujours utile de les en avertir, de peur qu'ils ne suivent leurs erreurs. Or il est visible que l'esprit de Sénèque est un esprit d'orgueil et de vanité. Ainsi puisque l'orgueil, selon l'Écriture, est la source du péché, « initium peccati superbia », l'esprit de Sénèque ne peut être l'esprit de l'Évangile, ni sa morale s'allier avec la morale de Jésus-Christ, laquelle seule est solide et véritable.

Il est vrai que toutes les pensées de Sénèque ne sont pas fausses ni dangereuses [4]. Cet auteur se peut lire avec profit par ceux qui ont l'esprit juste, et qui savent le fond de la morale chrétienne. De grands hommes s'en sont servis utilement, et je n'ai garde de condamner ceux qui pour s'accommoder à la faiblesse des autres hommes qui avaient trop d'estime pour lui, ont tiré des ouvrages de cet auteur, des preuves pour défendre la morale de Jésus-Christ, et pour combattre ainsi les ennemis de l'Évangile par leurs propres armes.

[1] In philosophia parùm diligens.

[2] Velles eum suo ingenio dixisse alieno judicio.

[3] Si aliqua contempsisset, et, consensu potius eruditorum quam puerorum amore comprobaretur. Quintilien, l. 10, ch. 1.

[4] Nous verrons Sénèque cité avec éloge par Malebranche lui-même.

Il y a de bonnes choses dans l'Alcoran, et l'on trouve des prophéties véritables dans les Centuries de Nostradamus ; on se sert de l'Alcoran pour combattre la religion des Turcs, et l'on peut se servir des prophéties de Nostradamus pour convaincre quelques esprits bizarres et visionnaires. Mais ce qu'il y a de bon dans l'Alcoran, ne fait pas que l'Alcoran soit un bon livre, et quelques véritables explications des Centuries de Nostradamus ne feront jamais passer Nostradamus pour un prophète ; et l'on ne peut pas dire que ceux qui se servent de ces auteurs les approuvent, ou qu'ils aient pour eux une estime véritable.

On ne doit pas prétendre combattre ce que j'ai avancé de Sénèque, en rapportant un grand nombre de passages de cet auteur, qui ne contiennent que des vérités solides et conformes à l'Évangile : je tombe d'accord qu'il y en a, mais il y en a aussi dans l'Alcoran et dans les autres méchants livres. On aurait tort de même de m'accabler de l'autorité d'une infinité de gens qui se sont servis de Sénèque, parce qu'on peut quelquefois se servir d'un livre que l'on croit impertinent, pourvu que ceux à qui l'on parle n'en portent pas le même jugement que nous.

Pour ruiner toute la sagesse des stoïques, il ne faut savoir qu'une seule chose, qui est assez prouvée par l'expérience et par ce que l'on a déjà dit : c'est que nous tenons à notre corps, à nos parents, à nos amis, à notre prince, à notre patrie par des liens que nous ne pouvons rompre, et que même nous aurions honte de tâcher de rompre. Notre âme est unie à notre corps, et par notre corps à toutes les choses visibles par une main si puissante, qu'il est impossible par nous-mêmes de nous en détacher. Il est impossible qu'on pique notre corps, sans que l'on nous pique et que l'on nous blesse nous-mêmes, parce que dans l'état où nous sommes, cette correspondance de nous avec le corps qui est à nous, est absolument nécessaire. De même il est impossible qu'on nous dise des injures et qu'on nous méprise, sans que nous en sentions du chagrin, parce que Dieu nous ayant faits pour être en société avec les autres hommes, il nous a donné une inclination pour tout ce qui est capable de nous lier avec eux, laquelle nous ne pouvons vaincre par nous-mêmes. Il est chimérique de dire que la douleur ne

nous blesse pas, et que les paroles de mépris ne sont pas capables de nous offenser, parce qu'on est au-dessus de tout cela. On n'est jamais au-dessus de la nature, si ce n'est par la grâce; et jamais stoïque ne méprisa la gloire et l'estime des hommes, par les seules forces de son esprit.

Les hommes peuvent bien vaincre leurs passions par des passions contraires. Ils peuvent vaincre la peur ou la douleur, par vanité; je veux dire seulement, qu'ils peuvent ne pas fuir ou ne pas se plaindre, lorsque se sentant en vue à bien du monde, le désir de la gloire les soutient, et arrête dans leur corps les mouvements qui les portent à la fuite. Ils peuvent vaincre de cette sorte; mais ce n'est pas là vaincre, ce n'est pas là se délivrer de la servitude : c'est peut-être changer de maître pour quelque temps, ou plutôt c'est étendre son esclavage ; c'est devenir sage, heureux, et libre seulement en apparence, et souffrir en effet une dure et cruelle servitude. On peut résister à l'union naturelle que l'on a avec son corps, par l'union que l'on a avec les hommes, parce qu'on peut résister à la nature par les forces de la nature ; on peut résister à Dieu par les forces que Dieu nous donne. Mais on ne peut résister par les forces de son esprit. On ne peut entièrement vaincre la nature que par la grâce, parce qu'on ne peut, s'il est permis de parler ainsi, vaincre Dieu que par un secours particulier de Dieu.

Ainsi cette division magnifique de toutes les choses qui ne dépendent point de nous et desquelles nous ne devons point dépendre, est une division qui semble conforme à la raison, mais qui n'est point conforme à l'état déréglé auquel le péché nous a réduits. Nous sommes unis à toutes les créatures par l'ordre de Dieu, et nous en dépendons absolument par le désordre du péché ; de sorte que nous ne pouvons être heureux. Lorsque nous sommes dans la douleur et dans l'inquiétude, nous ne devons point espérer d'être heureux en cette vie, en nous imaginant que nous ne dépendons point de toutes les choses, desquelles nous sommes naturellement esclaves. Nous ne pouvons être heureux que par une foi vive et par une forte espérance qui nous fasse jouir par avance des biens futurs; et nous ne pouvons vivre selon les règles de la vertu, et vaincre la nature, si nous ne sommes soutenus par la grâce que Jésus-Christ nous a méritée.

CHAPITRE V

Du livre de Montaigne.

Les *Essais* de Montaigne nous peuvent aussi servir de preuve de la force que les imaginations ont les unes sur les autres : car cet auteur a un certain air libre, il donne un tour si naturel et si vif à ses pensées, qu'il est malaisé de le lire sans se laisser préoccuper. La négligence qu'il affecte lui sied assez bien, et le rend aimable à la plupart du monde sans le faire mépriser; et sa fierté est une certaine fierté d'honnête homme, si cela se peut dire ainsi, qui le fait respecter sans le faire haïr. L'air du monde et l'air cavalier soutenus par quelque érudition, font un effet si prodigieux sur l'esprit, qu'on l'admire souvent et qu'on se rend presque toujours à ce qu'il décide, sans oser l'examiner, et quelquefois même sans l'entendre. Ce ne sont nullement ses raisons qui persuadent; il n'en apporte presque jamais des choses qu'il avance, ou pour le moins il n'en apporte presque jamais qui aient quelque solidité. En effet, il n'a point de principes sur lesquels il fonde ses raisonnements, et il n'a point d'ordre pour faire les déductions de ses principes. Un trait d'histoire ne prouve pas, un petit conte ne démontre pas ; deux vers d'Horace, un apophtegme de Cléomènes ou de César, ne doivent pas persuader des gens raisonnables : cependant ces Essais ne sont qu'un tissu de traits d'histoire, de petits contes, de bons mots, de distiques, et d'apophtegmes.

Il est vrai qu'on ne doit pas regarder Montaigne dans ses Essais, comme un homme qui raisonne, mais comme un homme qui se divertit, qui tâche de plaire, et qui ne pense point à enseigner : et si ceux qui le lisent ne faisaient que s'en divertir, il faut tomber d'accord que Montaigne ne serait pas un si méchant livre pour eux. Mais il est presque impossible de ne pas aimer ce qui plaît, et de ne pas se nourrir des viandes qui flattent le goût. L'esprit ne peut se plaire dans la lecture d'un auteur sans en prendre les sentiments, ou tout au moins sans en recevoir quelque teinture, laquelle se mêlant avec ses idées, les rend confuses et obscures.

Il n'est pas seulement dangereux de lire Montaigne pour se

divertir, à cause que le plaisir qu'on y prend engage insensiblement dans ses sentiments; mais encore parce que ce plaisir est plus criminel qu'on ne pense. Car il est certain que ce plaisir naît principalement de la concupiscence, et qu'il ne fait qu'entretenir et que fortifier les passions, la manière d'écrire de cet auteur n'étant agréable que parce qu'elle nous touche et qu'elle réveille nos passions d'une manière imperceptible.

Il serait assez inutile de prouver cela dans le détail, et généralement que tous les divers styles ne nous plaisent ordinairement qu'à cause de la corruption secrète de notre cœur; mais ce n'en est pas ici le lieu, et cela nous mènerait trop loin. Toutefois si l'on veut faire réflexion sur la liaison des idées et des passions dont j'ai parlé auparavant [1], et sur ce qui se passe en soi-même dans le temps que l'on lit quelque pièce bien écrite, on pourra reconnaître en quelque façon, que si nous aimons le genre sublime, l'air noble et libre de certains auteurs, c'est que nous avons de la vanité, et que nous aimons la grandeur et l'indépendance, et que ce goût que nous trouvons dans la délicatesse des discours efféminés, n'a point d'autre source qu'une secrète inclination pour la mollesse et pour la volupté. En un mot, que c'est une certaine intelligence pour ce qui touche les sens et non pas l'intelligence de la vérité, qui fait que certains auteurs nous charment et nous enlèvent comme malgré nous. Mais revenons à Montaigne.

Il me semble que ses plus grands admirateurs le louent d'un certain caractère d'auteur judicieux et éloigné du pédantisme, et d'avoir parfaitement connu la nature et les faiblesses de l'esprit humain. Si je montre donc que Montaigne, tout cavalier qu'il est, ne laissa pas d'être aussi pédant que beaucoup d'autres, et qu'il n'a eu qu'une connaissance très médiocre de l'esprit, j'aurai fait voir que ceux qui l'admirent le plus, n'auront point été persuadés par des raisons évidentes, mais qu'ils auront été seulement gagnés par la force de son imagination.

Ce terme *pédant* est fort équivoque, mais l'usage, ce me semble, et même la raison veulent qu'on appelle pédants ceux qui, pour faire parade de leur fausse science, citent à tort et à travers toutes sortes d'auteurs, qui parlent simplement pour

[1] Chap. dern. de la 1re part. de ce livre.

parler et pour se faire admirer des sots, qui amassent sans jugement et sans discernement des apophtegmes et des traits d'histoire pour prouver, ou pour faire semblant de prouver des choses qui ne se peuvent prouver que par des raisons.

Pédant est opposé à raisonnable, et ce qui rend les pédants odieux aux personnes d'esprit, c'est que les pédants ne sont pas raisonnables ; car les personnes d'esprit aimant naturellement à raisonner, ils ne peuvent souffrir la conversation de ceux qui ne raisonnent point. Les pédants ne peuvent pas raisonner, parce qu'ils ont l'esprit petit, ou d'ailleurs rempli d'une fausse érudition ; et ils ne veulent pas raisonner, parce qu'ils voient que certaines gens les respectent et les admirent davantage lorsqu'ils citent quelque auteur inconnu et quelque sentence d'un ancien, que lorsqu'ils prétendent raisonner. Ainsi leur vanité se satisfaisant dans la vue du respect qu'on leur porte, les attache à l'étude de toutes les sciences extraordinaires qui attirent l'admiration du commun des hommes.

Les pédants sont donc vains et fiers, de grande mémoire et de peu de jugement, heureux et forts en citations, malheureux et faibles en raisons ; d'une imagination vigoureuse et spacieuse, mais volage et déréglée, et qui ne peut se contenir dans quelque justesse.

Il ne sera pas maintenant fort difficile de prouver que Montaigne était aussi pédant que plusieurs autres, selon cette notion du mot pédant, qui semble la plus conforme à la raison et à l'usage ; car je ne parle pas ici de pédant à la longue robe, la robe ne peut pas faire le pédant. Montaigne qui a tant d'aversion pour la pédanterie pouvait bien ne porter jamais robe longue, mais il ne pouvait pas de même se défaire de ses propres défauts. Il a bien travaillé à se faire l'air cavalier, mais il n'a pas travaillé à se faire l'esprit juste, ou pour le moins il n'y a pas réussi. Ainsi il s'est plutôt fait un pédant à la cavalière et d'une espèce toute singulière, qu'il ne s'est rendu raisonnable, judicieux et honnête homme.

Le livre de Montaigne contient des preuves si évidentes de la vanité et de la fierté de son auteur, qu'il paraît peut-être assez inutile de s'arrêter à les faire remarquer ; car il faut être bien plein de soi-même pour s'imaginer comme lui, que le monde veuille bien lire un assez gros livre, pour avoir quelque con-

naissance de nos humeurs. Il fallait nécessairement qu'il se séparât du commun et qu'il se regardât comme un homme tout à fait extraordinaire.

Toutes les créatures ont une obligation essentielle de tourner les esprits de ceux qui les veulent adorer vers celui-là seul qui mérite d'être adoré ; et la religion nous apprend que nous ne devons jamais souffrir que l'esprit et le cœur de l'homme qui n'est fait que pour Dieu, s'occupe de nous et s'arrête à nous admirer et à nous aimer. Lorsque saint Jean se prosterna devant l'Ange du Seigneur, cet Ange lui défendit de l'adorer : Je suis serviteur [1], dit-il, comme vous et comme vos frères. Adorez Dieu. Il n'y a que les démons et ceux qui participent à l'orgueil des démons qui se plaisent d'être adorés ; et c'est vouloir être adoré, non pas d'une adoration extérieure et apparente, mais d'une adoration intérieure et véritable, que de vouloir que les autres hommes s'occupent de nous ; c'est vouloir être adoré, comme Dieu veut être adoré, c'est-à-dire en esprit et en vérité.

Montaigne n'a fait son livre que pour se peindre et pour représenter ses humeurs et ses inclinations : il l'avoue lui-même dans l'avertissement au lecteur inséré dans toutes les éditions : C'est moi que je peins, dit-il, je suis moi-même la matière de mon livre. Et cela paraît assez en le lisant : car il y a très peu de chapitres dans lesquels il ne fasse quelque digression pour parler de lui, et il y a même des chapitres entiers, dans lesquels il ne parle que de lui. Mais s'il a composé son livre pour s'y peindre, il l'a fait imprimer pour qu'on le lût. Il a donc voulu que les hommes le regardassent et s'occupassent de lui ; quoiqu'il dise que ce n'est pas raison qu'on emploie son loisir en un sujet si frivole et si vain. Ces paroles ne font que le condamner ; car s'il eût cru que ce n'était pas *raison* qu'on employât le temps à lire son livre, il eût agi lui-même contre le sens commun en le faisant imprimer. Ainsi on est obligé de croire, ou qu'il n'a pas dit ce qu'il pensait, ou qu'il n'a pas fait ce qu'il devait.

C'est encore une plaisante excuse de sa vanité de dire, qu'il n'a écrit que pour ses parents et amis. Car si cela eût été ainsi, pourquoi en eût-il fait faire trois impressions ? Une seule ne

[1] Apoc. 19. 10. Conservus tuus sum est. Deum adora.

suffisait-elle pas pour ses parents et pour ses amis? D'où vient encore qu'il a augmenté son livre dans les dernières impressions qu'il en a fait faire, et qu'il n'en a jamais rien retranché, si ce n'est que la fortune secondait ses intentions[1]. « J'ajoute, dit-il, mais je ne corrige pas, parce que celui qui a hypothéqué au monde son ouvrage, je trouve apparence qu'il n'y ait plus de droit. Qu'il dit s'il peut mieux ailleurs, et ne corrompe la besogne qu'il a vendue. De telles gens il ne faudrait rien acheter qu'après leur mort, qu'ils y pensent bien avant que de se produire. Qui les hâte? mon livre est toujours un, etc. » Il a donc voulu se produire et hypothéquer au monde son ouvrage aussi bien qu'à ses parents et à ses amis. Mais sa vanité serait toujours assez criminelle, quand il n'aurait tourné et arrêté l'esprit et le cœur de ses parents et de ses amis vers son portrait, autant de temps qu'il en faut pour lire son livre.

Si c'est un défaut de parler souvent de soi, c'est une effronterie, ou plutôt une espèce de folie que de se louer à tous moments, comme fait Montaigne; car ce n'est pas seulement pécher contre l'humilité chrétienne, mais c'est encore choquer la raison.

Les hommes sont faits pour vivre ensemble, et pour former des corps et des sociétés civiles. Mais il faut remarquer, que tous les particuliers qui composent les sociétés, ne veulent pas qu'on les regarde comme la dernière partie du corps duquel ils sont. Ainsi ceux qui se louent se mettant au-dessus des autres, les regardent comme les dernières parties de leur société, et se considérant eux-mêmes comme les principales et les plus honorables, ils se rendent nécessairement odieux à tout le monde, au lieu de se faire aimer et de se faire estimer.

C'est donc une vanité et une vanité indiscrète et ridicule à Montaigne, de parler avantageusement de lui-même à tous moments. Mais c'est une vanité encore plus extravagante à cet auteur de décrire ses défauts. Car si l'on y prend garde, on verra qu'il ne découvre guère que les défauts dont on fait gloire dans le monde, à cause de la corruption du siècle, qu'il s'attribue volontiers ceux qui peuvent le faire passer pour esprit fort, ou lui donner l'air cavalier, et afin que par cette fran-

[1] Chap. 9, liv. 3.

chise simulée de la confession de ses désordres, on le croie plus volontiers lorsqu'il parle à son avantage. Il a raison de dire [1], *que se priser et se mépriser naissent souvent de pareil air d'arrogance.* C'est toujours une marque certaine que l'on est plein de soi-même; et Montaigne me paraît encore plus fier et plus vain quand il se blâme que lorsqu'il se loue, parce que c'est un orgueil insupportable que de tirer vanité de ses défauts, au lieu de s'en humilier. J'aime mieux un homme qui cache ses crimes avec honte, qu'un autre qui les publie avec effronterie; et il me semble qu'on doit avoir quelque horreur de la manière cavalière et peu chrétienne dont Montaigne représente ses défauts; mais examinons les autres qualités de son esprit.

Si nous croyons Montaigne sur sa parole, nous nous persuaderons que c'était un homme [2] « de nulle rétention; qu'il n'avait point de gardoire; que la mémoire lui manquait du tout, » mais qu'il ne manquait pas de sens et de jugement. Cependant si nous en croyons le portrait même, qu'il a fait de son esprit, je veux dire son propre livre, nous ne serons pas tout à fait de son sentiment. « Je ne saurais recevoir une charge sans tablettes, dit-il, et quand j'ai un propos à tenir, s'il est de longue haleine, je suis réduit à cette vile et misérable nécessité d'apprendre par cœur mot à mot ce que j'ai à dire, autrement je n'aurais ni façon ni assurance, étant en crainte que ma mémoire me vînt faire un mauvais tour. » Un homme qui peut bien apprendre mot à mot des discours de longue haleine, pour avoir quelque façon et quelque assurance, manque-t-il plutôt de mémoire que de jugement? Et peut-on croire Montaigne, lorsqu'il dit de lui : « Les gens qui me servent, il faut que je les appelle par le nom de leurs charges, ou de leurs pays; car il m'est très malaisé de retenir des noms, et si je durais à vivre longtemps, je ne crois pas que je n'oubliasse mon nom propre. » Un simple gentilhomme qui peut retenir par cœur et mot à mot avec assurance des discours « de longue haleine », a-t-il un si grand nombre d'officiers qu'il n'en puisse retenir les noms? Un homme « qui est né et nourri aux champs et parmi le labou-

[1] Liv. 3, ch. 13.
[2] Liv. 2, ch. 10; l. 1, ch. 24; l. 2, ch. 17.

rage, qui a des affaires et un ménage en main, et qui dit[1] que de mettre à non chaloir ce qui est à nos pieds, ce que nous avons entre nos mains, ce qui regarde de plus près l'usage de la vie, c'est chose bien éloignée de son dogme, » peut-il oublier les noms français de ses domestiques ? Peut-il ignorer, comme il dit, la plupart de nos monnaies, la différence d'un grain à l'autre en la terre et au grenier, si elle n'est pas trop apparente, les plus grossiers principes de l'agriculture et que les enfants savent, de quoi sert le levain à faire du pain, et ce que c'est que de faire cuver du vin ? Et cependant avoir l'esprit plein de noms des anciens philosophes et de leurs principes, des idées de Platon[2], des atomes d'Épicure, du plein et du vide de Leucippus et de Démocritus, de l'eau de Thales, de l'infinité de nature d'Anaximandre, de l'air de Diogènes, des nombres et de la symmétrie de Protagoras, de l'infini de Parmenides, de l'air de Museus, de l'eau et du feu d'Appollodorus, des parties similaires d'Anaxagoras, de la discorde et de l'amitié d'Empédocles, du feu d'Héraclite, etc. Un homme qui dans trois ou quatre pages de son livre, rapporte plus de cinquante noms d'auteurs différents avec leurs opinions, qui a rempli tout son ouvrage de traits d'histoire et d'apophtegmes entassés sans ordre, qui dit que[3] « l'histoire et la poésie sont son gibier en matière de livres »; qui se contredit à tous moments et dans un même chapitre, lors même qu'il parle des choses qu'il prétend le mieux savoir, je veux dire lorsqu'il parle des qualités de son esprit, se doit-il piquer d'avoir plus de jugement que de mémoire ?

Avouons donc que Montaigne était « excellent en oubliance, » puisque Montaigne nous en assure, qu'il souhaite que nous ayons ce sentiment de lui, et qu'enfin cela n'est pas tout à fait contraire à la vérité. Mais ne nous persuadons pas sur sa parole, ou par les louanges qu'il se donne, que c'était un homme de grand sens et d'une pénétration d'esprit toute extraordinaire. Cela nous pourrait jeter dans l'erreur et donner trop de crédit aux opinions fausses et dangereuses qu'il débite avec

[1] Liv. 2, ch 17.
[2] Liv. 2, ch. 12.
[3] Liv. 1, ch. 25.

une fierté et une hardiesse dominante, qui ne fait qu'étourdir et qu'éblouir les esprits faibles.

L'autre louange que l'on donne à Montaigne, est qu'il avait une connaissance parfaite de l'esprit humain, qu'il en pénétrait le fond, la nature, les propriétés, qu'il en savait le fort et le faible ; en un mot tout ce que l'on en peut savoir. Voyons s'il mérite bien ces louanges, et d'où vient qu'on est si libéral à son égard.

Ceux qui ont lu Montaigne savent [1] assez que cet auteur affectait de passer pour pyrrhonien, et qu'il faisait gloire de douter de tout. « La persuasion de la certitude, dit-il, est un certain témoignage de folie et d'incertitude extrême ; et n'est point de plus folles gens, et moins philosophes, que les philodoxes de Platon [2]. » Il donne au contraire tant de louanges aux pyrrhoniens dans le même chapitre, qu'il n'est pas possible qu'il ne fût de cette secte. Il était nécessaire de son temps, pour passer pour habile et pour galant homme, de douter de tout ; et la qualité d'esprit fort dont il se piquait, l'engageait encore dans ces opinions. Ainsi en le supposant académicien, on pourrait tout d'un coup le convaincre d'être le plus ignorant de tous les hommes, non seulement dans ce qui regarde la nature de l'esprit, mais même en toute autre chose. Car puisqu'il y a une différence essentielle entre savoir et douter, si les académiciens disent ce qu'ils pensent lorsqu'ils assurent qu'ils ne savent rien, on peut dire que ce sont les plus ignorants de tous les hommes.

Mais ce ne sont pas seulement les plus ignorants de tous les hommes, ce sont aussi les défenseurs des opinions les moins raisonnables. Car non seulement ils rejettent tout ce qui est de plus certain et de plus universellement reçu pour se faire passer pour esprits forts ; mais par le même tour d'imagination, ils se plaisent à parler d'une manière décisive des choses les plus incertaines et les moins probables. Montaigne est visiblement frappé de cette maladie d'esprit ; et il faut nécessairement dire, que non seulement il ignorait la nature de l'esprit humain, mais même qu'il était dans des erreurs fort

[1] Liv. I, ch. 12.
[2] Un peu plus haut.

grossières sur ce sujet, supposé qu'il nous ait dit ce qu'il en pensait, comme il l'a dû faire.

Car que peut-on dire d'un homme qui confond l'esprit avec la matière, qui rapporte les opinions les plus extravagantes des philosophes sur la nature de l'âme sans les mépriser, et même d'un air qui fait assez connaître, qu'il approuve davantage les plus opposées à la raison, qui ne voit pas la nécessité de l'immortalité de nos âmes, qui pense que la raison humaine ne la peut reconnaître, et qui regarde les preuves que l'on en donne comme des songes que le désir fait naître en nous : « Somnia non docentis, sed optantis »; qui trouve à redire que tous les hommes « se séparent de la presse des autres créatures et se distinguent des bêtes, » qu'il appelle « nos confrères et nos compagnons [1] » qu'il croit parler, s'entendre et se moquer de nous, de même que nous parlons, que nous nous entendons et que nous nous moquons d'elle, qui met plus de différence d'un homme à un autre homme, que d'un homme à une bête, qui donne jusqu'aux araignées, délibération, pensement et conclusion; et qui après avoir soutenu que la disposition du corps de l'homme n'a aucun avantage sur celle des bêtes, accepte volontiers ce sentiment, « que ce n'est point par la raison, par le discours et par l'âme que nous excellons sur les bêtes, mais par notre beauté, notre beau teint et notre belle disposition des membres, pour laquelle il nous faut mettre notre intelligence, notre prudence et tout reste à l'abandon, etc. » Peut-on dire qu'un homme qui se sert des opinions les plus bizarres pour conclure, « que ce n'est point par vrai discours, mais par une fierté et opiniâtreté que nous nous préférons aux autres animaux, » eût une connaissance fort exacte de l'esprit humain, et croit-on en persuader les autres ?

Mais il faut faire justice à tout le monde, et dire de bonne foi quel était le caractère de l'esprit de Montaigne. Il avait peu de mémoire, encore moins de jugement, il est vrai ; mais ces deux qualités ne font point ensemble ce que l'on appelle ordinairement dans le monde beauté d'esprit. C'est la beauté, la vivacité et l'étendue de l'imagination qui font passer pour bel esprit. Le commun des hommes estime le brillant et non pas

[1] Liv. 2, chap. 12.

le solide, parce que l'on aime davantage ce qui touche les sens, que ce qui instruit la raison. Ainsi en prenant beauté d'imagination pour beauté d'esprit, on peut dire que Montaigne avait l'esprit beau et même extraordinaire. Ses idées sont fausses, mais belles ; ses expressions irrégulières ou hardies, mais agréables ; ses discours mal raisonnés, mais bien imaginés. On voit dans tout son livre un caractère d'original, qui plaît infiniment ; tout copiste qu'il est, il ne sent point son copiste, et son imagination forte et hardie donne toujours le tour d'original aux choses qu'il copie. Il a enfin ce qu'il est nécessaire d'avoir pour plaire et pour imposer ; et je pense avoir montré suffisamment, que ce n'est point en convainquant la raison qu'il se fait admirer de tant de gens, mais en leur tournant l'esprit à son avantage par la vivacité toujours victorieuse de son imagination dominante [1].

CHAPITRE DERNIER

I. Des sorciers par imagination, et des loups-garous. — II. Conclusion des deux premiers livres.

Le plus étrange effet de la force de l'imagination, est la crainte déréglée de l'apparition des esprits, des sortilèges, des caractères, des charmes des lycanthropes ou loups-garous, et généralement de tout ce qu'on s'imagine dépendre de la puissance du démon.

Il n'y a rien de plus terrible ni qui effraye davantage l'esprit, ou qui produise dans le cerveau des vestiges plus profonds, que l'idée d'une puissance invisible qui ne pense qu'à nous nuire, et à laquelle on ne peut résister. Tous les discours qui réveillent cette idée sont toujours écoutés avec crainte et curiosité. Les hommes s'attachent à tout ce qui est extraordinaire, se font un plaisir bizarre de raconter ces histoires surprenantes

[1] On pourra remarquer que Pascal traite Montaigne beaucoup mieux que Malebranche. Il trouve en effet en lui un auxiliaire pour rabattre, comme il le dit, la superbe de la raison. Malebranche au contraire, philosophe dogmatique plaçant la raison à côté de la foi, a moins d'indulgence pour un auteur qui lui est doublement odieux, à cause de son esprit de libertinage et à cause de son pyrrhonisme.

et prodigieuses de la puissance et de la malice des sorciers, à épouvanter les autres et à s'épouvanter eux-mêmes. Ainsi il ne faut pas s'étonner si les sorciers sont si communs en certains pays, où la créance du sabbat est trop enracinée, où les contes les plus extravagants des sortilèges sont écoutés comme des histoires authentiques, et où l'on brûle comme des sorciers véritables les fous et les visionnaires dont l'imagination a été déréglée, autant pour le moins par le récit de ces contes, que par la corruption de leur cœur.

Je sais bien que quelques personnes trouveront à redire que j'attribue la plupart des sorcelleries à la force de l'imagination, parce que je sais que les hommes aiment qu'on leur donne de la crainte; qu'ils se fâchent contre ceux qui les veulent désabuser, et qu'ils ressemblent aux malades par imagination, qui écoutent avec respect et qui exécutent fidèlement les ordonnances des médecins qui leur pronostiquent des accidents funestes. Les superstitions ne se détruisent pas facilement, et on ne les attaque pas sans trouver un grand nombre de défenseurs; et cette inclination à croire aveuglément toutes les rêveries des démonographes, est produite et entretenue par la même cause qui rend opiniâtres les superstitieux, comme il est assez facile de le prouver. Toutefois cela ne doit pas m'empêcher de décrire en peu de mots, comme je crois que de pareilles opinions s'établissent.

Un pâtre dans sa bergerie raconte après souper à sa femme et à ses enfants les aventures du sabbat. Comme son imagination est modérément échauffée par les vapeurs du vin et qu'il croit avoir assisté plusieurs fois à cette assemblée imaginaire, il ne manque pas d'en parler d'une manière forte et vive. Son éloquence naturelle jointe à la disposition où est toute sa famille, pour entendre parler d'un sujet si nouveau et si terrible, doit sans doute produire d'étranges traces dans des imaginations faibles, et il n'est pas naturellement possible qu'une femme et des enfants ne demeurent tout effrayés, pénétrés et convaincus de ce qu'ils lui entendent dire. C'est un mari, c'est un père qui parle de ce qu'il a vu, de ce qu'il a fait; on l'aime et on le respecte, pourquoi ne le croirait-on pas? Ce pâtre le répète en différents jours. L'imagination de la mère et des enfants en reçoit peu à peu des traces plus profondes; ils s'y accou-

tument, les frayeurs passent et la conviction demeure; et enfin la curiosité les prend d'y aller. Ils se frottent de certaine drogue dans ce dessein, ils se couchent ; cette disposition de leur cœur échauffe encore leur imagination, et les traces que le pâtre avait formées dans leur cerveau, s'ouvrent assez pour leur faire juger dans le sommeil comme présents tous les mouvements de la cérémonie, dont il leur avait fait la description. Ils se lèvent, ils s'entredemandent et s'entredisent ce qu'ils ont vu, ils se fortifient de cette sorte les traces de leur vision ; et celui qui a l'imagination la plus forte persuadant mieux les autres, ne manque pas de régler en peu de nuits l'histoire imaginaire du sabbat. Voilà donc des sorciers achevés, que le pâtre a faits , et ils en feront un jour beaucoup d'autres, si ayant l'imagination forte et vive, la crainte ne les empêche pas de conter de pareilles histoires.

Il s'est trouvé plusieurs fois des sorciers de bonne foi, qui disaient généralement à tout le monde, qu'ils allaient au sabbat, et qui en étaient si persuadés, que quoique plusieurs personnes les veillassent et les assurassent qu'ils n'étaient point sortis du lit, ils ne pouvaient se rendre à leur témoignage.

Tout le monde sait que lorsque l'on fait des contes d'apparition d'esprits aux enfants, ils ne manquent presque jamais d'en être effrayés, et qu'ils ne peuvent demeurer sans lumière et sans compagnie, parce qu'alors leur cerveau ne recevant point de traces de quelque objet présent, celle que le conte a formée dans leur cerveau se rouvre, et souvent même avec assez de force pour leur représenter comme devant leurs yeux les esprits qu'on leur a dépeints. Cependant on ne leur conte pas ces histoires comme si elles étaient véritables. On ne leur parle pas avec le même air que si on était persuadé ; et quelquefois on le fait d'une manière assez froide et assez languissante. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un homme qui croit avoir été au sabbat, et qui par conséquent en parle d'un ton ferme et avec une contenance assurée, persuade facilement quelques personnes qui l'écoutent avec respect, de toutes les circonstances qu'il décrit, et transmette ainsi dans leur imagination des traces pareilles à celles qui le trompent [1].

[1] Malebranche semble avoir emprunté à Montaigne qu'il vient de traiter si

Quand les hommes nous parlent, ils gravent dans notre cerveau des traces pareilles à celles qu'ils ont. Lorsqu'ils en ont de profondes, ils nous parlent d'une manière qui nous en grave de profondes; car ils ne peuvent parler, qu'ils ne nous rendent semblables à eux en quelque façon. Les enfants dans le sein de leurs mères ne voient que ce que voient leurs mères ; et même lorsqu'ils sont venus au monde, ils imaginent peu de choses dont leurs parents n'en soient la cause, puisque les hommes même les plus sages se conduisent plutôt par l'imagination des autres, c'est-à-dire par l'opinion et par la coutume, que par les règles de la raison. Ainsi dans les lieux où l'on brûle les sorciers, on en trouve un grand nombre ; parce que dans les lieux où on les condamne au feu, on croit véritablement qu'ils le sont, et cette croyance se fortifie par les discours qu'on en tient. Que l'on cesse de les punir, et qu'on les traite comme des fous, et l'on verra qu'avec le temps ils ne seront plus sorciers ; parce que ceux qui ne le sont que par imagination, qui sont certainement le plus grand nombre, reviendront de leurs erreurs.

I. Il est indubitable que les vrais sorciers méritent la mort, et que ceux mêmes qui ne le sont que par imagination, ne doivent pas être réputés comme tout à fait innocents; puisque pour l'ordinaire ils ne se persuadent être sorciers, que parce qu'ils sont dans une disposition de cœur d'aller au sabbat, et qu'ils se sont frottés de quelque drogue pour venir à bout de leur malheureux dessein. Mais en punissant indifféremment tous ces criminels, la persuasion commune se fortifie, les sorciers par imagination se multiplient, et ainsi une infinité de gens se perdent et se damnent. C'est donc avec raison que plusieurs parlements ne punissent point les sorciers : il s'en trouve beaucoup moins dans les terres de leur ressort ; et l'envie, la haine et la malice des méchants ne peuvent se servir de ce prétexte pour perdre les innocents [1].

L'appréhension des loups-garous, ou des hommes transfor-

mal, (liv. 3, chap, II,) quelques traits de cette explication de la sorcellerie par la force de l'imagination. La Bruyère à son tour semble s'être inspiré de Malebranche.

[1] Voilà une bonne et philosophique explication des phénomènes de la sorcellerie en même temps que la meilleure critique des parlements qui condamnaient encore les sorciers au feu.

més en loups, est encore une plaisante vision. Un homme par un effort déréglé de son imagination tombe dans cette folie, qu'il se croit devenir loup toutes les nuits. Ce dérèglement de son esprit ne manque pas de le disposer à faire toutes les actions que font les loups, ou qu'il a ouï-dire qu'ils faisaient. Il sort donc à minuit de sa maison, il court les rues, il se jette sur quelque enfant s'il en rencontre, il le mord et le maltraite; et le peuple stupide et superstitieux, s'imagine qu'en effet ce fanatique devient loup ; parce que ce malheureux le croit lui-même et qu'il l'a dit en secret à quelques personnes qui n'ont pu le taire.

S'il était facile de former dans le cerveau les traces qui persuadent aux hommes qu'ils sont devenus loups, et si l'on pouvait courir les rues et faire tous les ravages que font ces misérables loups-garous, sans avoir le cerveau entièrement bouleversé, comme il est facile d'aller au sabbat dans son lit, et sans se réveiller, ces belles histoires de transformations d'hommes en loups ne manqueraient pas de produire leur effet comme celles que l'on fait du sabbat, et nous aurions autant de loups-garous que nous avons de sorciers. Mais la persuasion d'être transformé en loup, suppose un bouleversement du cerveau bien plus difficile à produire que celui d'un homme qui croit seulement aller au sabbat ; c'est-à-dire, qui croit voir la nuit des choses qui ne sont point, et qui étant réveillé ne peut distinguer ses songes des pensées qu'il a eues pendant le jour.

C'est une chose assez ordinaire à certaines personnes d'avoir la nuit des songes assez vifs pour s'en ressouvenir exactement lorsqu'ils sont réveillés, quoique le sujet de leur songe ne soit pas de soi fort terrible. Ainsi il n'est pas difficile que des gens se persuadent d'avoir été au sabbat ; car il suffit pour cela que leur cerveau conserve les traces qui s'y font pendant le sommeil.

La principale raison qui nous empêche de prendre nos songes pour des réalités, est que nous ne pouvons lier nos songes aves les choses que nous avons faites pendant la veille : car nous reconnaissons par là, que ce ne sont que des songes. Or les sorciers par imagination ne peuvent reconnaître par là si leur sabbat est un songe. Car on ne va au sabbat que la nuit, et ce qui se passe au sabbat ne se peut lier avec les autres

actions de la journée ; ainsi il est moralement impossible de les détromper par ce moyen là. Et il n'est point encore nécessaire que les choses que ces sorciers prétendus croient avoir vues au sabbat, gardent entr'elles un ordre naturel ; car elles paraissent d'autant plus réelles, qu'il y a plus d'extravagance et de confusion dans leur suite. Il suffit donc pour les tromper, que les idées des choses du sabbat soient vives et effrayantes ; ce qui ne peut manquer, si on considère qu'elles représentent des choses nouvelles et extraordinaires.

Mais afin qu'un homme s'imagine qu'il est coq, chèvre, loup, bœuf, il faut un si grand dérèglement d'imagination, que cela ne peut être ordinaire ; quoique ces renversements d'esprit arrivent quelquefois, ou par une punition divine, comme l'écriture le rapporte de Nabuchodonosor, ou par un transport naturel de mélancolie au cerveau, comme on en trouve des exemples dans les auteurs de médecine.

Encore que je sois persuadé que les véritables sorciers soient très rares, que le sabbat ne soit qu'un songe, et que les parlements qui renvoient les accusations des sorcelleries soient les plus équitables, cependant je ne doute point qu'il ne puisse y avoir des sorciers, des charmes, des sortilèges, etc., et que le démon n'exerce quelquefois sa malice sur les hommes par une permission particulière d'une puissance supérieure. Mais l'Écriture Sainte nous apprend que le royaume de Satan est détruit : que l'ange du ciel a enchaîné le démon, et l'a enfermé dans les abîmes d'où il ne sortira qu'à la fin du monde, que Jésus-Christ a dépouillé ce fort armé, et que le temps est venu auquel le Prince du monde est chassé hors du monde.

Il avait régné jusqu'à la venue du Sauveur, et il règne même encore, si on le veut, dans les lieux où le Sauveur n'est point connu ; mais il n'a plus aucun droit ni aucun pouvoir sur ceux qui sont régénérés en Jésus-Christ, il ne peut même les tenter, si Dieu ne le permet, et s'il le permet, c'est qu'ils peuvent le vaincre. C'est donc faire trop d'honneur au diable, que de rapporter des histoires comme des marques de sa puissance, ainsi que font quelques nouveaux démonographes, puisque ces histoires le rendent redoutable aux esprits faibles.

Il faut mépriser les démons, comme on méprise les bourreaux ; car c'est devant Dieu seul qu'il faut trembler ; c'est sa

seule puissance qu'il faut craindre. Il faut appréhender ses jugements et sa colère, et ne pas l'irriter par le mépris de ses lois et de son évangile. On doit être dans le respect lorsqu'il parle, ou lorsque les hommes nous parlent de lui. Mais quand les hommes nous parlent de la puissance du démon, c'est une faiblesse ridicule de s'effrayer et de se troubler. Notre trouble fait honneur à notre ennemi. Il aime qu'on le respecte et qu'on le craigne, et son orgueil se satisfait, lorsque notre esprit s'abat devant lui.

II. Il est temps de finir ce second livre, et de faire remarquer par les choses que l'on a dites dans ce livre et dans le précédent, que toutes les pensées qu'a l'âme par le corps ou par dépendance du corps, sont toutes pour le corps, qu'elles sont toutes fausses ou obscures, qu'elles ne servent qu'à nous unir aux biens sensibles et tout ce qui peut nous les procurer, et que cette union nous engage dans des erreurs infinies et dans de grandes misères, quoique nous ne sentions pas toujours ces misères ; de même que nous ne connaissons pas les erreurs qui les ont causées. Voici l'exemple le plus remarquable.

L'union que nous avons eue avec nos mères dans leur sein, laquelle est la plus étroite que nous puissions avoir avec les hommes, nous a causé les plus grands maux, savoir le péché et la concupiscence, qui sont l'origine de toutes nos misères. Il fallait néanmoins pour la conformation de notre corps que cette union fût aussi étroite qu'elle a été.

A cette union qui a été rompue par notre naissance, une autre a succédé, par laquelle les enfants tiennent à leurs parents et à leurs nourrices. Cette seconde union n'a pas été si étroite que la première, aussi nous a-t-elle fait moins de mal : Elle nous a seulement porté à croire et à vouloir imiter nos parents et nos nourrices en toutes choses. Il est visible que cette seconde union nous était encore nécessaire, non comme la première pour la conformation de notre corps, mais pour sa conservation, pour connaître toutes les choses qui y peuvent être utiles, et pour disposer le corps aux mouvements nécessaires pour les acquérir.

Enfin l'union que nous avons encore présentement avec tous es hommes, ne laisse pas de nous faire beaucoup de mal,

quoiqu'elle ne soit pas si étroite, parce qu'elle est moins nécessaire à la conservation de notre corps. Car c'est à cause de cette union, que nous vivons d'opinion, que nous estimons et que nous aimons tout ce qu'on aime et ce qu'on estime dans le monde, malgré les remords de notre conscience et les véritables idées que nous avons des choses. Je ne parle pas ici de l'union que nous avons avec l'esprit des autres hommes ; car on peut dire que nous en recevons quelque instruction. Je parle seulement de l'union sensible qui est entre notre imagination et l'air et la manière de ceux qui nous parlent. Voilà comment toutes les pensées que nous avons par dépendance du corps, sont toutes fausses et d'autant plus dangereuses pour notre âme, qu'elles sont plus utiles à notre corps.

Ainsi tâchons de nous délivrer peu à peu des illusions de nos sens, des visions de notre imagination, et de l'impression que l'imagination des autres hommes fait sur notre esprit. Rejetons avec soin toutes les idées confuses que nous avons par la dépendance où nous sommes de notre corps, et n'admettons que les idées claires et évidentes que l'esprit reçoit par l'union qu'il a nécessairement avec le Verbe, ou la Sagesse et la Vérité éternelle, comme nous expliquerons dans le livre suivant, qui est de l'entendement ou de l'esprit pur.

LIVRE TROISIÈME

DE L'ENTENDEMENT OU DE L'ESPRIT PUR

CHAPITRE PREMIER

I. La pensée seule est essentielle à l'esprit. Sentir et imaginer n'en sont que des modifications. — II. Nous ne connaissons pas toutes les modifications dont notre âme est capable. — III. Nos sensations et même nos passions sont différentes de notre connaissance et de notre amour, et elles n'en sont pas toujours des suites.

Le sujet de ce troisième traité est un peu sec et stérile. On y examine l'esprit considéré en lui-même et sans aucun rapport au corps, afin de reconnaître les faiblesses qui lui sont propres et les erreurs qu'il ne tient que de lui-même. Les sens et l'imagination sont des sources fécondes et inépuisables d'égarements et d'illusions ; mais l'esprit agissant par lui-même n'est pas si sujet à l'erreur. On avait de la peine à finir les deux traités précédents ; on a eu de la peine à commencer celui-ci. Ce n'est pas qu'on ne puisse dire assez de choses sur les propriétés de l'esprit ; mais c'est qu'on ne cherche pas tant ici ses propriétés que ses faiblesses. Il ne faut donc pas s'étonner si ce traité n'est pas si ample et s'il ne découvre pas tant d'erreurs que ceux qui l'ont précédé. Il ne faut pas aussi se plaindre s'il est un peu sec, abstrait et appliquant. On ne peut pas toujours en parlant remuer les sens et l'imagination des autres, et même on ne le doit pas toujours faire. Quand un sujet est abstrait, on ne peut guère le rendre sensible sans l'obscurcir ; il suffit de le rendre intelligible. Il n'y a rien de si injuste que les plaintes ordinaires de ceux qui veulent tout savoir et qui ne veulent s'appliquer à rien. Ils se fâchent lorsqu'on les prie de se rendre attentifs ; ils veulent qu'on les touche toujours et qu'on flatte incessamment leurs sens et leurs passions. Mais quoi ?

nous reconnaissons notre impuissance à les satisfaire. Ceux qui font des romans et des comédies sont obligés de plaire et de rendre attentifs; pour nous, c'est assez si nous pouvons instruire ceux mêmes qui font effort de se rendre attentifs.

Les erreurs des sens et de l'imagination viennent de la nature et de la constitution du corps, et se découvrent en considérant la dépendance où l'âme est de lui; mais les erreurs de l'entendement pur ne se peuvent découvrir qu'en considérant la nature de l'esprit même et des idées qui lui sont nécessaires pour connaître les objets. Ainsi pour pénétrer les causes des erreurs de l'entendement pur, il sera nécessaire de nous arrêter dans ce livre à la considération de la nature de l'esprit et des idées intellectuelles.

Nous parlerons premièrement de l'esprit selon ce qu'il est en lui-même et sans aucun rapport au corps auquel il est uni. De sorte que ce que nous en dirons, se pourrait dire des pures intelligences, et à plus forte raison de ce que nous appelons ici entendement pur; car par ce mot *entendement pur*, nous ne prétendons désigner que la faculté qu'a l'esprit de connaître les objets de dehors, sans qu'il s'en forme des images corporelles dans le cerveau pour les représenter. Nous traiterons ensuite des idées intellectuelles, par le moyen desquelles l'entendement pur aperçoit les objets de dehors.

I. Je ne crois pas qu'après y avoir pensé sérieusement, on puisse douter que [1] l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matière ne consiste que dans l'étendue; et que selon les différentes modifications de la pensée, l'esprit tantôt veut et tantôt imagine, ou enfin qu'il a plusieurs autres formes particulières; de même que selon les différentes modifications de l'étendue, la matière est tantôt de l'eau, tantôt du bois, tantôt du feu, ou qu'elle a une infinité d'autres formes particulières.

J'avertis seulement que par ce mot *pensée*, je n'entends point ici les modifications particulières de l'âme, c'est-à-dire telle ou telle pensée; mais la pensée substantielle, la pensée capable de toutes sortes de modifications ou de pensées; de même que

[1] Par l'essence d'une chose, j'entends ce que l'on conçoit de premier dans cette chose, duquel dépendent toutes les modifications qu'on y remarque. (Note de Malebranche.)

par l'étendue l'on n'entend pas une telle ou telle étendue, comme la ronde ou la carrée, mais l'étendue capable de toutes sortes de modifications ou de figures. Et cette comparaison ne peut faire de peine, que parce que l'on n'a pas une idée claire de la pensée, comme l'on en a de l'étendue; car on ne connaît la pensée que par sentiment intérieur ou par *conscience*, ainsi que je l'expliquerai plus bas [1].

Je ne crois pas aussi qu'il soit possible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit fort facile d'en concevoir un qui ne sente point, qui n'imagine point, et même qui ne veuille point; de même qu'il n'est pas possible de concevoir une matière qui ne soit pas étendue, quoiqu'il soit assez facile d'en concevoir une qui ne soit ni terre ni métal, ni carrée ni ronde, et qui même ne soit point en mouvement. Il faut conclure de là, que comme il se peut faire qu'il y ait de la matière qui ne soit ni terre ni métal, ni carrée ni ronde, ni même en mouvement, il se peut faire aussi qu'un esprit ne sente ni chaud ni froid, ni joie ni tristesse, n'imagine rien, et même ne veuille rien; de sorte que toutes ces modifications ne lui sont point essentielles. La pensée toute seule est donc l'essence de l'esprit, ainsi que l'étendue toute seule est l'essence de la matière.

Mais de même que si la matière ou l'étendue était sans mouvement, elle serait entièrement inutile et incapable de cette variété de formes pour laquelle elle est faite, et qu'il n'est pas possible de concevoir qu'un être intelligent l'ait voulu produire de la sorte. Ainsi, si un esprit ou la pensée était sans volonté, il est clair qu'elle serait tout à fait inutile, puisque cet esprit ne se porterait jamais vers les objets de ses perceptions, et qu'il n'aimerait point le bien pour lequel il est fait; de sorte qu'il n'est pas possible de concevoir qu'un être intelligent l'ait voulu produire en cet état. Néanmoins, comme le mouvement n'est pas de l'essence de la matière, puisqu'il suppose de l'étendue; ainsi vouloir n'est pas de l'essence de l'esprit, puisque vouloir suppose la perception.

La pensée toute seule est donc proprement ce qui constitue l'essence de l'esprit et les différentes manières de penser, comme sentir et imaginer, ne sont que les modifications dont il est

[1] Seconde partie de l'esprit pur.

capable, et dont il n'est pas toujours modifié. Mais vouloir est une propriété qui l'accompagne toujours, soit qu'il soit uni à un corps, ou qu'il en soit séparé, laquelle cependant ne lui est pas essentielle, puisqu'elle suppose la pensée, et qu'on peut concevoir un esprit sans volonté comme un corps sans mouvement.

Toutefois la puissance de vouloir est inséparable de l'esprit, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle, comme la capacité d'être mue est inséparable de la matière, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle. Car de même qu'il n'est pas possible de concevoir une matière qu'on ne puisse mouvoir ; aussi n'est-il pas possible de concevoir un esprit qui ne puisse vouloir, ou qui ne soit capable de quelque inclination naturelle. Mais aussi, comme l'on conçoit que la matière peut exister sans aucun mouvement on conçoit de même que l'esprit peut être sans aucune impression de l'auteur de la nature vers le bien, et par conséquent sans volonté ; car la volonté n'est autre chose que l'impression de l'auteur de la nature qui nous porte vers le bien en général, ainsi que nous avons expliqué plus au long dans le premier chapitre de cet ouvrage.

II. Ce que nous avons dit dans ce traité des sens, et ce que nous venons de dire de la nature de l'esprit ne suppose pas que nous connaissions toutes les modifications dont il est capable; nous ne faisons point de pareilles suppositions. Nous croyons au contraire, qu'il y a dans l'esprit une capacité pour recevoir successivement une infinité de diverses modifications que le même esprit ne connaît pas.

La moindre partie de la matière est capable de recevoir une figure de trois, de six, de dix, de dix mille côtés; enfin la figure circulaire et l'elliptique que l'on peut considérer comme des figures d'un nombre infini d'angles et de côtés. Il y a un nombre infini de différentes espèces de chacune de ces figures, un nombre infini de triangles de différentes espèces, encore plus de figures de quatre, de six, de dix, de dix mille côtés, et de polygones infinis. Car le cercle, l'ellipse, et généralement toute figure régulière ou irrégulière, curviligne, se peut considérer comme un polygone infini; l'ellipse, par exemple, comme un polygone infini, mais dont les angles que font les côtés sont inégaux, étant plus grands vers le petit diamètre, que vers le

grand, ainsi des autres polygones infinis plus composés et plus irréguliers.

Un simple morceau de cire est donc capable d'un nombre infini ou plutôt d'un nombre infiniment infini de différentes modifications, que nul esprit ne peut comprendre. Quelle raison donc de s'imaginer que l'âme qui est beaucoup plus noble que le corps, ne soit capable que des seules modifications qu'elle a déjà reçues.

Si nous n'avions jamais senti ni plaisir, ni douleur; si nous n'avions jamais vu ni couleur, ni lumière; enfin si nous étions à l'égard de toutes choses comme des aveugles et comme des sourds à l'égard des couleurs et des sons, aurions-nous raison de conclure, que nous ne serions pas capables de toutes les sensations que nous avons des objets? Cependant ces sensations ne sont que des modifications de notre âme, comme nous avons prouvé dans le traité des sens.

Il faut donc demeurer d'accord, que la capacité qu'a l'âme de recevoir différentes modifications, est aussi grande que la capacité qu'elle a de concevoir; je veux dire, que comme l'esprit ne peut épuiser ni comprendre toutes les figures dont la matière est capable, il ne peut aussi comprendre toutes les différentes modifications que la puissante main de Dieu peut produire dans l'âme, quand même il connaîtrait aussi distinctement la capacité de l'âme qu'il connaît celle de la matière, ce qui n'est pas vrai pour les raisons que je dirai dans le chapitre VII de la seconde partie de ce livre.

Si notre âme ici-bas ne reçoit que très peu de modifications, c'est qu'elle est unie à un corps et qu'elle en dépend. Toutes ses sensations se rapportent à son corps; et comme elle ne jouit point de Dieu, elle n'a aucune des modifications que cette jouissance doit produire. La matière dont notre corps est composé, n'est capable que de très peu de modifications dans le temps de notre vie. Cette matière ne peut se résoudre en terre et en vapeur qu'après notre mort. Maintenant elle ne peut devenir air, feu, diamant, métal; elle ne peut devenir ronde, carrée, triangulaire; il faut qu'elle soit chair, cervelle, nerfs et le reste, homme, afin que l'âme y soit unie. Il en est de même de notre âme; il est nécessaire qu'elle ait les sensations de chaleur, de froideur, de couleur, de lumière, des sons, des

odeurs, des saveurs, et plusieurs autres modifications, afin qu'elle demeure unie à son corps. Toutes ses sensations s'appliquent à la conservation de sa machine. Elles l'agitent et l'effrayent dès que le moindre ressort se débande ou se rompt; ainsi il faut que l'âme y soit sujette, tant que son corps sera sujet à la corruption. Mais lorsqu'il sera revêtu de l'immortalité, et que nous ne craindrons plus la dissolution de ses parties, il est raisonnable de croire, qu'elle ne sera plus touchée de ses sensations incommodes que nous sentons malgré nous; mais d'une infinité d'autres toutes différentes dont nous n'avons maintenant aucune idée, lesquelles passeront tout sentiment, et seront dignes de la grandeur et de la bonté du Dieu que nous posséderons.

Cela pourrait être soutenu par ceux qui attribuent leurs sensations aux objets de dehors, ou à leur propre corps, et qui prétendent que leurs passions sont dans leur cœur; car en effet si on retranche de l'âme toutes ses passions et ses sensations, tout ce qu'on y reconnaît de reste, n'est plus qu'une suite de la connaissance et de l'amour. Mais je ne conçois pas comment ceux qui sont revenus de ces illusions de nos sens se peuvent persuader que toutes nos sensations et toutes nos passions ne sont que connaissance et qu'amour, je veux dire des espèces de jugements confus que l'âme porte des objets par rapport au corps qu'elle anime. Je ne comprends pas comment on peut dire que la lumière, les couleurs, les odeurs, etc. soient des jugements de l'âme; car il me semble au contraire que j'aperçois distinctement que la lumière, les couleurs, les odeurs et les autres sensations sont des modifications tout à fait différentes des jugements.

III. Mais choisissons des sensations plus vives et qui appliquent davantage l'esprit. Examinons ce que ces personnes disent de la douleur ou du plaisir. Ils veulent après plusieurs[1] auteurs très considérables, que ces sentiments ne soient que des suites de la faculté que nous avons de connaître et de vouloir, et que la douleur, par exemple, ne soit que le chagrin, l'opposition et l'éloignement qu'a la volonté pour les choses qu'elle connaît être nuisibles au corps qu'elle aime. Mais il me

[1] S. Aug. liv. 6 de Musica. Descartes dans son *Traité de l'Homme*, etc.

paraît évident que c'est confondre la douleur avec la tristesse, que tant s'en faut que la douleur soit une suite de la connaissance de l'esprit et de l'action de la volonté, qu'au contraire elle précède l'une et l'autre [1].

Par exemple, si l'on mettait un charbon ardent dans la main d'un homme qui dort ou qui se chauffe les mains derrière le dos, je ne crois pas qu'on puisse dire avec quelque vraisemblance que cet homme connaîtrait d'abord qu'il se passerait dans sa main quelques mouvements contraires à la bonne constitution de son corps ; qu'ensuite sa volonté s'y opposerait, et que sa douleur serait une suite de cette connaissance de son esprit et de cette opposition de sa volonté. Il me semble au contraire, qu'il est indubitable que la première chose que cet homme apercevrait, lorsque le charbon lui toucherait la main, serait la douleur ; et que cette connaissance de l'esprit, et cette opposition de la volonté ne sont que des suites de la douleur, quoiqu'elles soient véritablement la cause de la tristesse qui suivrait de la douleur.

Mais il y a bien de la différence entre cette douleur et la tristesse qu'elle produit. La douleur est la première chose que l'âme sente, elle n'est précédée d'aucune connaissance, et elle ne peut jamais être agréable par elle-même. Au contraire la tristesse est la dernière chose que l'âme sente, elle est toujours précédée de quelque connaissance et elle est toujours très agréable par elle-même [2]. Cela paraît assez par le plaisir qui accompagne la tristesse dont on est touché aux funestes représentations des théâtres ; car ce plaisir augmente avec la tristesse : mais le plaisir n'augmente jamais avec la douleur. Les comédiens qui étudient l'art de plaire, savent bien qu'il ne faut point ensanglanter le théâtre, parce que la vue d'un meurtre, quoique feint, serait trop terrible pour être agréable.

[1] Nous croyons que la douleur ne précède pas, mais qu'elle suit de plus ou moins près, plus ou moins vivement la connaissance de l'esprit ou la perception et la volonté. Voir notre ouvrage sur le *Plaisir et la douleur*. 2e édit., Hachette.

[2] La tristesse en effet vient après la douleur, c'est un retour de l'âme sur les causes qui l'ont produite, surtout si elles sont de l'ordre moral, si la tristesse a du charme, comme l'a bien observé Malebranche, c'est seulement quand notre pensée se reporte sur des souffrances que nous ne nous sommes pas attirées à nous-mêmes par notre imprévoyance, par le défaut de conduite, sinon le regret ou le remords l'accompagnent.

Mais ils n'appréhendent jamais de toucher les assistants d'une trop grande tristesse; parce qu'en effet la tristesse est toujours agréable, lorsqu'il y a sujet d'en être touché. Il y a donc une différence essentielle entre la tristesse et la douleur, et l'on ne peut pas dire que la douleur ne soit autre chose qu'une connaissance de l'esprit jointe à une opposition de la volonté.

Pour toutes les autres sensations, comme sont les odeurs, les saveurs, les sons, les couleurs, la plupart des hommes ne pensent pas qu'elles soient des modifications de leur âme. Ils jugent au contraire qu'elles sont répandues sur les objets; ou tout au moins, qu'elles ne sont dans l'âme que comme l'idée d'un carré et d'un rond, c'est-à-dire qu'elles sont unies à l'âme, mais qu'elles n'en sont pas des modifications ; et ils en jugent ainsi, à cause qu'elles ne les touchent pas beaucoup, comme j'ai fait voir en expliquant les erreurs des sens.

On croit donc qu'il faut tomber d'accord, qu'on ne connaît pas toutes les modifications dont l'âme est capable; et qu'outre celles qu'elle a par les organes des sens, il se peut faire qu'elle en ait encore une infinité d'autres qu'elle n'a point éprouvées et qu'elle n'éprouvera qu'après qu'elle sera délivrée de la captivité de son corps.

Cependant il faut que l'on avoue, que de même que la matière n'est capable d'une infinité de différentes configurations, qu'à cause de son étendue, l'âme aussi n'est capable de différentes modifications, qu'à cause de la pensée; car il est visible que l'âme ne serait pas capable des modifications de plaisir, de douleur, ni même de toutes celles qui lui sont indifférentes, si elle n'était capable de perception ou de pensée.

Il nous suffit donc de savoir, que le principe de toutes ces modifications c'est la pensée. Si l'on veut même qu'il y ait dans l'âme quelque chose qui précède la pensée, je n'en veux point disputer. Mais comme je suis sûr que personne n'a de connaissance de son âme que par la pensée, ou par le sentiment intérieur de tout ce qui se passe dans son esprit, je suis assuré aussi, que si quelqu'un veut raisonner sur la nature de l'âme, il ne doit consulter que ce sentiment intérieur, qui le représente sans cesse à lui-même tel qu'il est, et ne pas s'imaginer contre sa propre conscience que l'âme est un feu invincible, un air subtil, une harmonie ou autre chose semblable.

CHAPITRE II

I. L'esprit étant borné ne peut comprendre ce qui tient de l'infini. — II. Sa limitation est l'origine de beaucoup d'erreurs. — III. Et principalement des hérésies. — IV. Il faut soumettre l'esprit à la foi.

I. Ce qu'on trouve donc d'abord dans la pensée de l'homme, c'est qu'elle est très limitée, d'où l'on peut tirer deux conséquences très importantes : la première, que l'âme ne peut connaître parfaitement l'infini; la seconde, qu'elle ne peut pas même connaître distinctement plusieurs choses à la fois. Car de même qu'un morceau de cire n'est pas capable d'avoir en même temps une infinité de figures différentes, ainsi l'âme n'est pas capable en même temps de la connaissance d'une infinité d'objets. Et de même aussi qu'un morceau de cire ne peut être carré et rond dans le même temps, mais seulement moitié carré et moitié rond; et que d'autant plus qu'il aura de figures différentes, elles en seront d'autant moins parfaites et moins distinctes, ainsi l'âme ne peut apercevoir plusieurs choses à la fois, et ses pensées sont d'autant plus confuses, qu'elles sont en plus grand nombre.

Enfin de même qu'un morceau de cire qui aurait mille côtés et dans chaque côté une figure différente, ne serait ni carré, ni rond, ni ovale, et qu'on ne pourrait dire de quelle figure il serait, ainsi il arrive quelquefois qu'on a un si grand nombre de pensées différentes, qu'on s'imagine que l'on ne pense à rien. Cela paraît dans ceux qui s'évanouissent ; les esprits animaux tournoyant irrégulièrement dans leur cerveau réveillent un si grand nombre de traces, qu'ils n'en ouvrent pas une assez fort pour exciter dans l'esprit une sensation particulière, ou une idée distincte : de sorte que ces personnes sentent un si grand nombre de choses à la fois, qu'ils ne sentent rien de distinct, ce qui fait qu'ils s'imaginent n'avoir rien senti.

Ce n'est pas qu'on ne s'évanouisse quelquefois faute d'esprits animaux : mais alors l'âme n'ayant que des pensées de pure intellection, qui ne laissent point de traces dans le cerveau, on ne s'en souvient point après que l'on est revenu à soi,

et c'est ce qui fait croire qu'on n'a pensé à rien. J'ai dit ceci en passant, pour montrer qu'on a tort de croire que l'âme ne pense pas toujours, à cause qu'on s'imagine quelquefois que l'âme ne pense à rien.

II. Toutes les personnes qui font un peu de réflexion sur leurs propres pensées, ont assez d'expérience que l'esprit ne peut pas s'appliquer à plusieurs choses à la fois, et à plus forte raison, qu'il ne peut pas pénétrer l'infini. Cependant je ne sais par quel caprice, des personnes qui n'ignorent pas ceci, s'occupent davantage à méditer sur des objets infinis, et sur des questions qui demandent une capacité d'esprit infinie, que sur d'autres qui sont à la portée de leur esprit ; et pourquoi encore il s'en trouve un si grand nombre d'autres, qui voulant tout savoir, s'appliquent à tant de sciences en même temps, qu'ils ne font que se confondre l'esprit, et le rendre incapable de quelque science véritable.

Combien y a-t-il de gens qui veulent comprendre la divisibilité de la matière à l'infini, et comment il se peut faire qu'un petit grain de sable contienne autant de parties que toute la terre, quoique plus petites à proportion? Combien forme-t-on de questions qui ne se résoudront jamais sur ce sujet et sur beaucoup d'autres qui renferment quelque chose d'infini[1], desquelles on veut trouver la solution dans son esprit? On s'y applique, on s'y échauffe; mais enfin tout ce que l'on y gagne, c'est que l'on s'entête de quelque extravagance et de quelque erreur.

N'est-ce pas une chose plaisante de voir des gens qui nient la divisibilité de la matière à l'infini, pour cela seul qu'ils ne la peuvent comprendre, quoiqu'ils comprennent fort bien les démonstrations qui la prouvent, et cela dans le même temps qu'ils confessent de bouche, que l'esprit de l'homme ne peut comprendre l'infini. Car les preuves qui montrent que la matière est divisible à l'infini, sont démonstratives s'il en fut jamais; ils en conviennent, quand ils les considèrent avec attention. Néanmoins, si on leur fait des objections qu'ils ne puissent résoudre, leur esprit se détournant de l'évidence qu'ils

[1] Comme sont les temps, les vitesses, et tout ce qui est capable du plus ou du moins. (Note de Malebranche.)

viennent d'apercevoir, ils commencent d'en douter. Ils s'occupent fortement de l'objection qu'ils ne peuvent résoudre; ils inventent quelque distinction frivole contre les démonstrations de la divisibilité à l'infini, et ils concluent enfin qu'ils s'y étaient trompés, et que tout le monde s'y trompe. Ils embrassent ensuite l'opinion contraire. Ils la défendent par des points enflés et par d'autres extravagancess, que l'imagination ne manque jamais de fournir. Or ils ne tombent dans ces égarements, que parce qu'ils ne sont pas intérieurement convaincus que l'esprit de l'homme est fini, et que pour être persuadé de la divisibilité de la matière à l'infini, il n'est pas nécessaire qu'il la comprenne, parce que toutes les objections qu'on ne peut résoudre qu'en la comprenant, sont des objections qu'il est impossible de résoudre. En effet, la vitesse, la durée, l'étendue sont telles qu'on peut en connaître exactement les rapports commensurables, parce que ces rapports sont des grandeurs finies qu'expriment des idées finies : mais nul esprit fini ne peut comprendre ces grandeurs en elles-mêmes et prises absolument.

Si les hommes ne s'arrêtaient qu'à de pareilles questions, on n'aurait pas sujet de s'en mettre beaucoup en peine ; parce que s'il y en a quelques-uns qui se préoccupent de quelques erreurs, ce sont des erreurs de peu de conséquence. Pour les autres, ils n'ont pas tout à fait perdu leur temps, en pensant à des choses qu'ils n'ont pu comprendre ; car ils se sont au moins convaincus de la faiblesse de leur esprit. Il est bon, dit un auteur [1] fort judicieux, de fatiguer l'esprit à ces sortes de subtilités, afin de dompter sa présomption et lui ôter la hardiesse d'opposer jamais ses faibles lumières aux vérités que l'église lui propose, sous prétexte qu'il ne les peut pas comprendre. Car puisque toute la vigueur de l'esprit des hommes est contrainte de succomber au plus petit atome de la matière, et d'avouer qu'il voit clairement qu'il est infiniment divisible, sans pouvoir comprendre comment cela se peut faire ; n'est-ce pas pécher visiblement contre la raison, que de refuser de croire les effets merveilleux de la toute-puissance de Dieu, qui est d'elle-même incompréhensible, par cette raison que notre esprit ne les peut comprendre ?

[1] L'auteur de *l'Art de penser*.

III. L'effet donc le plus dangereux que produit l'ignorance, ou plutôt l'inadvertance où l'on est de la limitation et de la faiblesse de l'esprit de l'homme, et par conséquent de son incapacité pour comprendre tout ce qui tient quelque chose de l'infini, c'est l'hérésie. Il se trouve, ce me semble, en ce temps-ci plus qu'en aucun autre, un fort grand nombre de gens qui se font une théologie particulière, qui n'est fondée que sur leur propre esprit, et sur la faiblesse naturelle de la raison, parce que dans les sujets mêmes qui ne sont point soumis à la raison, ils ne veulent croire que ce qu'ils comprennent.

Les sociniens ne peuvent comprendre les mystères de la trinité, ni de l'incarnation; cela leur suffit pour ne pas croire, et même pour dire d'un air fier et méprisant de ceux qui les croient, que ce sont des gens nés pour l'esclavage. Un calviniste ne peut concevoir comment il se peut faire que le corps de Jésus-Christ soit réellement présent au sacrement de l'autel dans le même temps qu'il est dans le ciel; et de là il croit avoir raison de conclure, que cela ne se peut faire, comme s'il comprenait parfaitement jusqu'où peut aller la puissance de Dieu.

Un homme qui est même convaincu qu'il est libre, s'il s'échauffe fort la tête pour tâcher d'accorder la science de Dieu et ses décrets avec la liberté, il sera peut-être capable de tomber dans l'erreur de ceux qui ne croient point que les hommes soient libres. Car d'un côté ne pouvant concevoir que la providence de Dieu puisse subsister avec la liberté de l'homme ; et de l'autre, le respect qu'il aura pour la religion, l'empêchant de nier la providence, il se croira contraint d'ôter la liberté aux hommes; ne faisant pas assez de réflexion sur la faiblesse de son esprit, il s'imaginera pouvoir pénétrer les moyens que Dieu a pour accorder ses décrets avec notre liberté.

Mais les hérétiques ne sont pas les seuls qui manquent d'attention pour considérer la faiblesse de leur esprit, et qui lui donnent trop de liberté pour juger les choses qui ne lui sont pas soumises ; presque tous les hommes ont ce défaut, et principalement quelques théologiens des derniers siècles. Car on pourrait peut-être dire, que quelques-uns d'eux emploient si souvent des raisonnements humains, pour prouver, ou pour

expliquer des mystères qui sont au-dessus de la raison, quoiqu'ils le fassent avec une bonne intention, et pour défendre la religion contre les hérétiques, qu'ils donnent souvent occasion à ces mêmes hérétiques de demeurer obstinément attachés à leurs erreurs, et de traiter les mystères de la foi comme des opinions humaines.

IV. L'agitation de l'esprit et les subtilités de l'école ne sont pas propres à faire connaître aux hommes leur faiblesse, et ne leur donnent pas toujours cet esprit de soumission si nécessaire pour se rendre avec humilité aux décisions de l'Église. Tous ces raisonnements subtils et humains peuvent au contraire exciter en eux leur orgueil secret ; ils peuvent les porter à faire usage de leur esprit mal à propos, et à se former ainsi une religion conforme à sa capacité. Aussi ne voit-on pas que les hérétiques se rendent aux arguments philosophiques, et que la lecture des livres purement scholastiques leur fasse reconnaître et condamner leurs erreurs. Mais on voit au contraire tous les jours qu'ils prennent occasion de la faiblesse des raisonnements de quelques scholastiques, pour tourner en raillerie les mystères les plus sacrés de notre religion, qui dans la vérité ne sont point établis sur toutes ces raisons et explications humaines, mais seulement sur l'autorité de la parole de Dieu écrite ou non écrite, c'est-à-dire transmise jusqu'à nous par la voie de la tradition.

En effet, la raison humaine ne nous fait point comprendre, qu'il y a un Dieu en trois personnes, que le corps de Jésus-Christ soit réellement dans l'eucharistie et comme il se peut faire que l'homme soit libre, quoique Dieu sache de toute éternité ce que l'homme fera. Les raisons qu'on apporte pour prouver et pour expliquer ces choses, sont des raisons qui ne prouvent d'ordinaire qu'à ceux qui les veulent admettre sans les examiner, mais qui semblent souvent extravagantes à ceux qui les veulent combattre, et qui ne tombent pas d'accord du fond de ces mystères. On peut dire au contraire, que les objections que l'on forme contre les principaux articles de notre foi, et principalement contre le mystère de la Trinité, sont si fortes, qu'il n'est pas possible d'en donner des solutions claires, évidentes et qui ne choquent en rien notre faible raison, parce qu'en effet ces mystères sont incompréhensibles.

Le meilleur moyen de convertir les hérétiques n'est donc pas de les accoutumer à faire usage de leur esprit, en ne leur apportant que des arguments incertains tirés de la philosophie, parce que les vérités dont on veut les instruire ne sont pas soumises à la raison. Il n'est pas même toujours à propos de se servir de ces raisonnements dans des vérités qui peuvent être prouvées par la raison aussi bien que par la tradition, comme l'immortalité de l'âme, le péché originel, la nécessité de la grâce, le désordre de la nature et quelques autres; de peur que leur esprit ayant une fois goûté l'évidence des raisons dans ces questions, ne veuille point se soumettre à celles qui ne se peuvent prouver que par la tradition. Il faut au contraire les obliger à se défier de leur esprit propre, en leur faisant sentir sa faiblesse, sa limitation, et la disproportion avec nos mystères, et quand l'orgueil de leur esprit sera abattu, alors il sera facile de les faire entrer dans les sentiments de l'Église, en leur représentant[1] que l'infaillibilité est renfermée dans l'idée de toute société divine, et en leur expliquant la tradition de tous les siècles, s'ils en sont capables.

Mais si les hommes détournent continuellement leur vue de dessus la faiblesse et la limitation de leur esprit, une présomption indiscrète leur enflera le courage ; une lumière trompeuse les éblouira ; l'amour de la gloire les aveuglera. Ainsi les hérétiques seront éternellement hérétiques, les philosophes opiniâtres et entêtés, et l'on ne cessera jamais de disputer sur toutes les choses dont on disputera tant qu'on en voudra disputer.

CHAPITRE III

I. Les philosophes se dissipent l'esprit en s'appliquant à des sujets qui renferment trop de rapports, et qui dépendent de trop de choses sans garder aucun ordre dans leurs études. — II. Exemple tiré d'Aristote. — III. Que les géomètres au contraire se conduisent bien dans la recherche de la vérité, principalement ceux qui se servent de l'algèbre et de l'analyse. — IV. Que leur méthode augmente la force de l'esprit ; et que la logique d'Aristote la diminue. — V. Autre défaut des personnes d'étude.

I. Les hommes ne tombent pas seulement dans un fort grand nombre d'erreurs, parce qu'ils s'occupent à des questions qui

[1] Voyez chap. 13, des *Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion*.

tiennent de l'infini, leur esprit n'étant pas infini ; mais aussi parce qu'ils s'appliquent à celles qui ont beaucoup d'étendue, leur esprit en ayant fort peu.

Nous avons déjà dit que, de même qu'un morceau de cire n'est pas capable de recevoir en même temps plusieurs figures parfaites et bien distinctes, ainsi l'esprit n'était pas capable de recevoir plusieurs idées distinctes, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses bien distinctement dans le même temps. De là il est facile de conclure, qu'il ne faut pas s'appliquer d'abord à la recherche des vérités cachées dont la connaissance dépend de trop de choses, et dont il y en a quelques-unes qui ne nous sont pas connues, ou qui ne nous sont pas assez familières; car il faut étudier avec ordre, et se servir de ce qu'on sait distinctement pour apprendre ce qu'on ne sait pas, ou ce qu'on ne sait que confusément. Cependant la plupart de ceux qui se mettent à l'étude n'y font point tant de façon. Ils ne font point essai de leurs forces; ils ne consultent point avec eux-mêmes jusqu'où peut aller la portée de leur esprit. C'est une secrète vanité, et un désir déréglé de savoir, et non pas la raison, qui règle leurs études. Ils entreprennent sans la consulter de pénétrer les vérités les plus cachées et les plus impénétrables, et de résoudre des questions qui dépendent d'un si grand nombre de rapports, que l'esprit le plus vif et le plus pénétrant ne pourrait en découvrir la vérité avec une entière certitude, qu'après plusieurs siècles, et un nombre presqu'infini d'expériences.

Il y a dans la médecine et dans la morale un très grand nombre de questions de cette nature. Toutes les sciences qui regardent le détail des corps et de leurs qualités particulières, comme des animaux, des plantes, des métaux, et de leurs qualités propres, sont de ces sciences qui ne peuvent jamais être assez évidentes ni assez certaines : principalement si on ne les cultive d'une autre manière qu'on a fait jusqu'à présent, et si on ne commence par les sciences les plus simples, et les moins composées dont elles dépendent. Mais les personnes d'étude ne veulent pas se donner la peine de philosopher par ordre : ils ne conviennent pas de la certitude des principes de physique : ils ne connaissent point le nature des corps en général ni leurs qualités, ils en tombent d'accord eux-mêmes.

Cependant ils s'imaginent pouvoir rendre raison, pourquoi par exemple, les cheveux des vieillards blanchissent, et que leurs dents deviennent noires, et de semblables questions qui dépendent de tant de causes, qu'il n'est pas possible d'en donner jamais de raison assurée. Car il est nécessaire pour cela de savoir au vrai, en quoi consiste la blancheur des cheveux en particulier, les humeurs dont ils sont nourris, les filtres qui sont dans le corps pour laisser passer ces humeurs, la conformation de la racine des cheveux ou de la peau où elles passent ; et la différence de toutes ces choses dans un jeune homme et dans un vieillard ce qui est absolument impossible, ou du moins très difficile à connaître.

II. Aristote, par exemple, a prétendu ne pas ignorer la cause de cette blancheur qui arrive aux cheveux des vieillards ; il en a donné plusieurs raisons en différents endroits de ses livres. Mais parce que c'est le génie de la nature [1], il n'en est pas demeuré là ; il a pénétré bien plus avant. Il a encore découvert, que la cause qui rendait blancs les cheveux des vieillards, était celle-là même qui faisait que quelques personnes, et quelques chevaux ont un œil bleu, et l'autre d'une autre couleur. Voici ses paroles [2] : Ετερόγλαυκοι δε μαλιστὰ γίνονται καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἵπποι διὰ τὴν αὐτήν αἰτίαν δὶ ἣνπερ ὑ μὲν ἄνθρωπος πολιοῦται μονον.

Cela est assez surprenant, mais il n'y a rien de caché à ce grand homme, et il rend raison d'un si grand nombre de choses, dans presque tous ses ouvrages de physique, que les plus éclairés de ce temps-ci croient impénétrables, que c'est avec raison qu'on dit de lui qu'il nous a été donné de Dieu, afin que nous n'ignorassions rien de ce qui peut être connu. « Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare benè dicitur de illo, quod ipse fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri. » Averroës devrait même dire, que la Divine Pro-

[1] C'est une de ces ironies dont Malebranche est prodigue à l'égard d'Aristote. De même que les auteurs de l'*Art de penser*, il ne cesse de tourner en ridicule sa philosophie plus ou moins inexactement interprétée et d'en tirer des exemples de faux raisonnements, de sophismes et des plus grossières erreurs où puisse tomber l'esprit humain. Il se raille d'ailleurs justement de quelques-uns de ses commentateurs et de certains scolastiques arriérés.

[2] De generat animal, lib. 5, cap. I.

vidence nous avait donné Aristote pour nous apprendre ce qu'il n'est pas possible de savoir. Car il est vrai que ce philosophe ne nous apprend pas seulement les choses que l'on peut savoir, mais, puisqu'il le faut croire sur sa parole, sa doctrine étant la souveraine vérité « summa veritas, » il nous apprend même les choses qu'il est impossible de savoir.

Certainement il faut bien avoir de la foi pour croire ainsi Aristote, lorsqu'il ne nous donne que des raisons de logique, et qu'il n'explique les effets de la nature que par les notions confuses des sens, principalement lorsqu'il décide hardiment sur des questions, qu'on ne voit pas qu'il soit possible aux hommes de pouvoir jamais résoudre. Aussi Aristote prend-il un soin particulier d'avertir qu'il faut le croire sur sa parole : car c'est un axiome incontestable à cet auteur, qu'il faut que le disciple croie, δεῖ πιστεύειν τόν μανθάνοντα.

Il est vrai que les disciples sont obligés quelquefois de croire leur maître, mais leur foi ne doit s'étendre qu'aux expériences et aux faits. Car s'ils veulent devenir véritablement philosophes, ils doivent examiner les raisons de leurs maîtres, et ne les recevoir, qu'après qu'ils en ont reconnu l'évidence par leur propre lumière. Mais pour être philosophe péripatéticien, il est seulement nécessaire de croire et de retenir, et il faut apporter la même disposition d'esprit à la lecture de cette philosophie qu'à la lecture de quelque histoire. Car si on prend la liberté de faire usage de son esprit et de sa raison, il ne faut pas espérer de devenir grand philosophe.

Mais la raison pour laquelle Aristote et un très grand nombre d'autres philosophes ont prétendu savoir ce qui ne se peut jamais savoir, c'est qu'ils n'ont pas bien connu la différence qu'il y a entre savoir et savoir, entre avoir une connaissance certaine et évidente, et n'en avoir qu'une vraisemblable. Et la raison pourquoi ils n'ont pas bien fait ce discernement, c'est que les sujets auxquels ils se sont appliqués, ayant toujours eu plus d'étendue que leur esprit, ils n'en ont ordinairement vu que quelques parties sans pouvoir les embrasser toutes ensemble, ce qui suffit bien pour découvrir plusieurs vraisemblances, mais non pas pour découvrir la vérité avec évidence. Outre que ne cherchant la science que par vanité, et les vraisemblances étant plus propres pour gagner l'estime des hommes

que la vérité même, à cause qu'elles sont plus proportionnées à la portée ordinaire des esprits, ils ont négligé de chercher les moyens nécessaires pour augmenter la capacité de l'esprit et lui donner plus d'étendue qu'il n'a pas; de sorte qu'ils n'ont pu pénétrer le fond des vérités un peu cachées.

III. Les seuls géomètres ont bien reconnu le peu d'étendue de l'esprit : du moins se sont-ils conduits dans leurs études d'une manière qui marque qu'ils la connaissent parfaitement, surtout ceux qui se sont servis de l'algèbre et de l'analyse, que Viéte et Descartes ont renouvelée et perfectionnée en ce siècle. Cela paraît, en ce que ces personnes ne se sont point avisées de résoudre des difficultés fort composées, qu'après avoir connu très clairement les plus simples dont elles dépendent; ils ne se sont appliqués à la considération des lignes courbes, comme des sections coniques, qu'après qu'ils ont bien possédé la géométrie ordinaire. Mais ce qui est de particulier aux analystes, c'est que voyant que leur esprit ne pouvait pas être en même temps appliqué à plusieurs figures, et qu'il ne pouvait pas même imaginer des solides qui eussent plus de trois dimensions, quoiqu'il soit souvent nécessaire d'en concevoir qui en aient davantage; ils se sont servis des lettres ordinaires qui nous sont fort familières, afin d'exprimer et d'abréger leurs idées.

IV. Ainsi l'esprit n'étant point embarrassé ni occupé dans la représentation qu'il serait obligé de se faire de plusieurs figures et d'un nombre infini de lignes, il peut apercevoir tout d'une vue ce qu'il ne lui serait pas possible de voir autrement, parce que l'esprit peut pénétrer bien plus avant et s'étendre à beaucoup plus de choses, lorsque sa capacité est bien ménagée.

De sorte que toute l'adresse qu'il y a pour le rendre plus pénétrant et plus étendu, consiste, comme nous l'expliquerons ailleurs [1], à bien ménager ses forces et sa capacité, ne l'employant pas mal à propos à des choses qui ne lui sont point nécessaires pour découvrir la vérité qu'il cherche ; et c'est ce qu'il faut bien remarquer. Car cela seul fait bien voir que les logiques ordinaires sont plus propres pour diminuer la capacité de l'esprit que pour l'augmenter; parce qu'il est visible

[1] Livre 6, dans la première partie de la méthode.

que si on veut se servir dans la recherche de quelque vérité, des règles qu'elles nous donnent, la capacité de l'esprit en sera partagée ; de sorte qu'il en aura moins pour être attentif et pour comprendre toute l'étendue du sujet qu'il examine.

Il paraît donc assez par ce que l'on vient de dire, que la plupart des hommes n'ont guère fait de réflexion sur la nature de l'esprit, quand ils ont voulu l'employer à la recherche de la vérité, qu'ils n'ont jamais été bien convaincus de son peu d'étendue et de la nécessité qu'il y a de la bien ménager, et même de l'augmenter, et que cela est une des causes les plus considérables de leurs erreurs et de ce qu'ils ont si mal réussi dans leurs études.

Ce n'est pas pourtant qu'on prétende qu'il y ait eu quelques personnes qui n'aient pas su que leur esprit fût borné et qu'il eût peu de capacité et d'étendue. Tout le monde l'a su sans doute, et tout le monde l'avoue : mais la plupart ne le savent que confusément, et ne le confessent que de bouche. La conduite qu'ils tiennent dans leurs études dément leur propre confession, puisqu'ils agissent comme s'ils croyaient véritablement que leur esprit n'eût point de bornes, et qu'ils veulent pénétrer des choses qui dépendent d'un très grand nombre de causes, dont il n'y en a d'ordinaire pas une qui leur soit connue.

V. Il y a encore un autre défaut assez ordinaire aux personnes d'étude. C'est qu'ils s'appliquent à trop de sciences à la fois, et que s'ils étudient six heures le jour, ils étudient quelquefois six choses différentes. Il est visible que ce défaut procède de la même cause que les autres dont on vient de parler ; car il y a grande apparence que si ceux qui étudient de cette manière connaissaient évidemment qu'elle n'est pas proportionnée avec la capacité de leur esprit, et qu'elle est plus propre pour le remplir de confusion et d'erreur que d'une véritable science, ils ne se laisseraient pas emporter aux mouvements déréglés de leur passion et de leur vanité ; car en effet ce n'est pas le moyen de la satisfaire, puisque c'est justement le moyen de ne rien savoir.

CHAPITRE IV

I. L'esprit ne peut s'appliquer longtemps à des objets qui n'ont point de rapport à lui, ou qui ne tiennent point quelque chose de l'infini. — II. L'inconstance de la volonté est cause de ce défaut d'application, et par conséquent de l'erreur. — III. Nos sensations nous occupent davantage que les idées pures de l'esprit. — IV. Ce qui est la source de la corruption des mœurs. — V. Et de l'ignorance du commun des hommes.

I. L'esprit de l'homme n'est pas seulement sujet à l'erreur, parce qu'il n'est pas infini, ou qu'il a moins d'étendue que les objets qu'il considère, comme nous venons d'expliquer dans les deux chapitres précédents ; mais aussi parce qu'il est inconstant, qu'il n'a point de fermeté dans son action, et qu'il ne peut tenir assez longtemps sa vue fixe arrêtée sur un sujet, afin de l'examiner tout entier.

Pour concevoir la cause de cette inconstance et de cette légèreté de l'esprit humain, il faut savoir que c'est la volonté qui dirige son action, que c'est elle qui l'applique aux objets qu'elle aime, et qu'elle est elle-même dans une inconstance et dans une inquiétude continuelle, dont voici la cause.

On ne peut douter que Dieu ne soit l'auteur de toutes choses, qu'il ne les ait faites pour lui, et qu'il ne tourne le cœur de l'homme vers lui par une impression naturelle et invincible qu'il lui imprime sans cesse. Dieu ne peut vouloir qu'il ait une volonté qui ne l'aime pas, ou qui l'aime moins que quelque autre bien, s'il y en peut avoir d'autre que lui, parce qu'il ne peut vouloir qu'une volonté n'aime point ce qui est souverainement aimable, ni qu'elle aime le plus ce qui est le moins aimable. Ainsi il faut que l'amour naturel nous porte vers Dieu, puisqu'il vient de Dieu, et qu'il n'y a rien qui puisse en arrêter les mouvements que Dieu même qui les imprime. Il n'y a donc point de volonté qui ne suive nécessairement les mouvements de cet amour. Les justes, les impies, les bienheureux et les damnés aiment Dieu de cet amour. Car cet amour naturel que nous avons pour Dieu, étant la même chose que l'inclination naturelle qui nous porte vers le bien en général, vers le bien infini, vers le souverain bien, il est visible que tous les esprits aiment Dieu de cet amour, puisqu'il n'y a que lui qui soit le

bien universel, le bien infini, le souverain bien. Car enfin tous les esprits, et les démons mêmes désirent ardemment d'être heureux et de posséder le souverain bien ; et ils le désirent sans choix, sans délibération, sans liberté et par la nécessité de leur nature. Étant donc faits pour Dieu, pour un bien infini, pour un bien qui comprend en soi tous les biens, le mouvement naturel de notre cœur ne cessera jamais que par la possession de ce bien.

II. Ainsi notre volonté toujours altérée d'une soif ardente, toujours agitée de désirs, d'empressements et d'inquiétudes pour le bien qu'elle ne possède pas, ne peut souffrir sans beaucoup de peine que l'esprit s'arrête pour quelque temps à des vérités abstraites, qui ne la touchent point, et qu'elle juge incapables de la rendre heureuse. Ainsi elle le pousse sans cesse à rechercher d'autres objets, et lorsque dans cette agitation, que la volonté lui communique, il rencontre quelque objet qui porte la marque du bien, je veux dire qui fait sentir à l'âme par ses approches quelque douceur, et quelque satisfaction intérieure, alors cette soif du cœur s'excite de nouveau, ces désirs, ces empressements, ces ardeurs se rallument, et l'esprit, obligé de leur obéir, s'attache uniquement à l'objet qui les cause ou qui semble les causer, pour l'approcher ainsi de l'âme qui le goûte et qui s'en repaît pour quelque temps. Mais le vide des créatures ne pouvant remplir la capacité infinie du cœur de l'homme, ces petits plaisirs au lieu d'éteindre sa soif ne font que l'irriter, et donner à l'âme une sotte et vaine espérance de se satisfaire dans la multiplicité des plaisirs de la terre; ce qui produit encore une inconstance et une légèreté inconcevable dans l'esprit qui doit lui découvrir tous ces biens.

Il est vrai que lorsque l'esprit rencontre par hasard quelque objet qui tient de l'infini, ou qui renferme en soi quelque chose de grand, son inconstance et son agitation cessent pour quelque temps. Car reconnaissant que cet objet porte le caractère de celui que l'âme désire, il s'y arrête et s'y attache assez longtemps. Mais cette attache, ou plutôt cette opiniâtreté de l'esprit à examiner des sujets infinis ou trop vastes, lui est aussi inutile, que cette légèreté avec laquelle il considère ceux qui sont proportionnés à sa capacité. Il est trop faible pour venir à bout d'une entreprise si difficile, et c'est en vain qu'il s'efforce d'y réussir.

Ce qui doit rendre l'âme heureuse n'est pas pour ainsi dire la compréhension d'un objet infini, elle n'en est pas capable; mais l'amour et la jouissance d'un bien infini : dont la volonté est capable par le mouvement d'amour que Dieu lui imprime sans cesse.

Après cela il ne faut pas s'étonner de l'ignorance et de l'aveuglement des hommes, puisque leur esprit étant soumis à l'inconstance et à la légèreté de leur cœur, qui le rend incapable de rien considérer avec une application sérieuse, il ne peut rien pénétrer qui renferme quelque difficulté considérable. Car enfin l'attention de l'esprit est aux objets de l'esprit, ce que le regard fixe de nos yeux est aux objets de nos yeux. Et de même qu'un homme qui ne peut arrêter ses yeux sur les corps qui l'environnent, ne les peut pas voir suffisamment pour distinguer les différences de leurs plus petites parties, et pour reconnaître tous les rapports que toutes ces petites parties ont les unes avec les autres, ainsi un homme qui ne peut fixer la vue de son esprit sur les choses qu'il veut savoir, ne peut pas les connaître suffisamment pour en distinguer toutes les parties, et pour connaître tous les rapports qu'elles peuvent avoir entre elles ou avec d'autres sujets.

Cependant, il est constant que toutes les connaissances ne consistent que dans une vue claire des rapports, que les choses ont les unes avec les autres. Quand donc il arrive, comme dans les questions difficiles, que l'esprit doit voir tout d'une vue un fort grand nombre de rapports que deux ou plusieurs choses ont entre elles, il est clair que s'il n'a pas considéré ces choses-là avec beaucoup d'attention, et s'il ne les connaît que confusément, il ne lui sera pas possible d'apercevoir distinctement leur rapports, et par conséquent d'en former un jugement solide.

III. Une des principales causes du défaut d'application de notre esprit aux vérités abstraites, est que nous les voyons comme de loin, et qu'il se présente incessamment à notre esprit des choses qui en sont bien plus proches. La grande attention de l'esprit approche pour ainsi dire les idées des objets auxquels on s'applique ; mais il arrive souvent que lorsqu'on est fort attentif à des spéculations métaphysiques, on en est détourné, parce qu'il survient à l'âme quelque sentiment qui est encore

pour ainsi dire plus proche d'elle que ces idées; car il ne faut pour cela qu'un peu de douleur, ou de plaisir; la raison en est que la douleur et le plaisir, et généralement toutes les sensations sont au dedans l'âme même; elles la modifient, et elles la touchent de bien plus près que les idées simples des objets de la pure intellection, lesquelles, bien que présentes à l'esprit, ne le touchent ni ne le modifient pas sensiblement. Ainsi l'âme étant d'un côté très limitée, et de l'autre ne pouvant s'empêcher de sentir sa douleur et toutes ses autres sensations, sa capacité s'en trouve remplie; et elle ne peut dans un même temps sentir qnelque chose, et penser librement à d'autres objets qui ne se peuvent sentir. Le bourdonnement d'une mouche, ou quelque autre petit bruit, supposé qu'il se communique jusqu'à la partie principale du cerveau, en sorte que l'âme l'aperçoive, est capable malgré tous nos efforts de nous empêcher de considérer des vérités abstraites et fort relevées, parce que toutes les idées abstraites ne modifient point l'âme de la manière dont toutes les sensations la modifient.

IV. C'est ce qui fait la stupidité et l'assoupissement de l'esprit à l'égard des plus grandes vérités de la morale chrétienne, et que les hommes ne les connaissent que d'une manière spéculative et infructueuse sans la grâce de Jésus-Christ. Tout le monde connaît qu'il y a un Dieu, qu'il faut l'adorer et le servir; mais qui le sert et qui l'adore sans la grâce, laquelle seule nous fait goûter de la douceur et du plaisir dans ces devoirs? Il y a très peu de gens qui ne s'aperçoivent du vide et de l'instabilité des biens de la terre, et même qui ne soient convaincus d'une conviction abstraite, mais toutefois très certaine et très évidente, qu'ils ne méritent pas notre application et nos soins. Mais où sont ceux qui méprisent ces biens dans la pratique, et qui refusent leurs soins et leur application pour les acquérir? Il n'y a que ceux qui sentent quelque amertume et quelque dégoût dans leur jouissance, ou que la grâce a rendus sensibles pour des biens spirituels pour une délectation intérieure que Dieu y a attachée, qui vainquent les impressions des sens et les efforts de la concupiscence. La vue de l'esprit toute seule ne nous fait donc jamais résister, comme nous le devons, aux efforts de la concupiscence; il faut outre cette vue un certain sentiment du cœur. Cette lumière de l'es-

prit toute seule est, si on le veut, une grâce suffisante qui ne fait que nous condamner, qui nous fait connaître notre faiblesse, et que nous devons recourir par la première à celui qui est notre force. Mais ce sentiment du cœur est une grâce vive qui opère. C'est elle qui nous touche, qui nous remplit, et qui nous persuade le cœur, et sans elle il n'y a personne qui pense du cœur : « Nemo est qui recogitet corde. » Les vérités les plus constantes de la morale demeurent cachées dans les replis et dans les recoins de l'esprit ; et tant qu'elles y demeurent, elles y sont stériles et sans aucune force, puisque l'âme ne les goûte pas. Mais les plaisirs des sens sont plus proches de l'âme, et n'étant pas possible de ne pas sentir, et même de ne pas aimer [1] son plaisir, il n'est pas possible [2] de se détacher de la terre et de se défaire des charmes et des illusions de ses sens par ses propres forces.

Je ne nie pas toutefois que les justes, dont le cœur a déjà été vivement tourné vers Dieu par une délectation prévenante, ne puissent sans cette grâce particulière faire quelques actions méritoires, et résister aux mouvements de la concupiscence. Il y en a qui sont courageux et constants dans la loi de Dieu par la force de leur foi, par le soin qu'ils ont de se priver des choses sensibles, et par le mépris et le dégoût de tout ce qui les peut tenter. Il y en a qui agissent presque toujours sans goûter ce plaisir indélibéré ou prévenant dont je parle. La seule joie qu'ils trouvent en agissant selon Dieu, est le seul plaisir qu'ils goûtent, et ce plaisir suffit pour les arrêter dans leur état et pour confirmer la disposition de leur cœur. Comme ils aiment Dieu et la sainte loi, ils y pensent avec joie ; car on pense toujours avec plaisir à ce qu'on aime, ou ce qui revient au même, on ne peut s'en séparer sans quelque horreur; et cela suffit afin que les justes puissent vaincre du moins les tentations légères. Mais ceux qui commencent leur conversion ont besoin d'un plaisir indélibéré et prévenant pour les détacher des biens sensibles, auxquels ils sont attachés par d'autres plaisirs prévenants et indélibérés ; la tristesse et les remords de leur cons-

[1] Savoir d'un amour naturel : car on peut haïr le plaisir d'une haine élective ou de choix. (Note de Malebranche.)

[2] Parce que l'amour électif ne peut être longtemps sans se conformer à l'amour naturel. (Note de Malebranche.)

cience ne suffisent pas, et ils ne goûtent point encore de joie. Mais les justes peuvent vivre par la foi et dans la disette. Et c'est même en cet état qu'ils méritent davantage, parce que les hommes étant raisonnables, Dieu veut en être aimé d'un amour de choix plutôt que d'un amour distinct et d'un amour indélibéré, semblable à celui par lequel on aime les choses sensibles, sans connaître qu'elles sont bonnes autrement que par le plaisir qu'on en reçoit. Cependant la plupart des hommes ayant peu de foi et se trouvant sans cesse dans les occasions de goûter les plaisirs, ils ne peuvent conserver longtemps leur amour électif pour Dieu contre l'amour naturel pour les biens sensibles, si la délectation de la grâce ne les soutient contre les efforts de la volupté : car la délectation de la grâce produit, conserve, augmente la charité, comme les plaisirs sensibles, la cupidité.

V. Il paraît assez par les choses que l'on a dites ci-dessus, que les hommes n'étant jamais sans quelque passion, ou sans quelques sensations agréables ou fâcheuses, la capacité et l'étendue de leur esprit en est beaucoup occupée ; et que lorsqu'ils veulent employer le reste de cette capacité à examiner quelque vérité, ils en sont souvent détournés par quelques sensations nouvelles, par le dégoût que l'on trouve dans cet exercice, et par l'inconstance de la volonté qui agite, et qui promène l'esprit d'objets en objets sans l'arrêter. De sorte que si l'on n'a pas pris dès la jeunesse l'habitude de vaincre toutes ces oppositions, comme on a expliqué dans la seconde partie, on se trouve enfin incapable de pénétrer rien qui soit un peu difficile, et qui demande quelque peu d'application.

Il faut conclure de là que toutes les sciences, et principalement celles qui renferment des questions très difficiles à éclaircir, sont remplies d'un nombre infini d'erreurs ; et que nous devons avoir pour suspects tous ces gros volumes que l'on compose tous les jours sur la médecine, sur la physique, sur la morale, et principalement sur des questions particulières de ces sciences, qui sont beaucoup plus composées que les générales. On doit même juger que ces livres sont d'autant plus méprisables, qu'ils sont mieux reçus du commun des hommes ; j'entends de ceux qui sont peu capables d'application, et qui ne savent pas faire usage de leur esprit, parce que l'applaudissement du peuple à

quelque opinion sur une matière difficile, est une marque infaillible qu'elle est fausse, et qu'elle n'est appuyée que sur les notions trompeuses des sens, ou sur quelques fausses lueurs de l'imagination [1].

Néanmoins, il n'est pas impossible qu'un homme seul puisse découvrir un très grand nombre de vérités cachées aux siècles passés, supposé que cette personne ne manque pas d'esprit, et qu'étant dans la solitude, éloigné autant qu'il se peut de tout ce qui pourrait le distraire, il s'applique sérieusement à la recherche de la vérité. C'est pourquoi ceux-là sont peu raisonnables, qui méprisent la philosophie de M. Descartes sans la savoir, et par cette unique raison, qu'il paraît comme impossible qu'un homme seul ait trouvé la vérité dans des choses aussi cachées que sont celles de la nature. Mais s'ils savaient la manière dont ce philosophe a vécu [2], les moyens dont il s'est servi dans ses études pour empêcher que la capacité de son esprit ne fût partagée par d'autres objets que ceux dont il voulait découvrir la vérité, la netteté des idées sur lesquelles il a établi sa philosophie, et généralement tous les avantages qu'il a eus sur les anciens par les nouvelles découvertes, ils en recevraient sans doute un préjugé plus fort et plus raisonnable que celui de l'antiquité, qui autorise Aristote, Platon et plusieurs autres.

Cependant je ne leur conseillerais pas de s'arrêter à ce préjugé, et de croire que M. Descartes est un grand homme, et que sa philosophie est bonne, à cause des choses avantageuses que l'on en peut dire. M. Descartes était homme comme les autres, sujet à l'erreur et à l'illusion comme les autres; il n'y a aucun de ses ouvrages, sans même excepter sa géométrie, où il n'y ait quelque marque de la faiblesse de l'esprit humain. Il ne faut donc point le croire sur sa parole, mais le lire comme il nous en avertit lui-même avec précaution, en examinant s'il ne s'est point trompé, et ne croyant rien de ce qu'il dit, que ce que l'évidence et les reproches secrets de notre raison nous

[1] Sénèque a dit : argumentum pessimi turba est.

[2] Malebranche fait allusion à la retraite dans laquelle il a vécu, loin du monde et de toutes les distractions en Hollande et même à Paris dans sa jeunesse.

obligeront de croire. Car en un mot l'esprit ne sait véritablement que ce qu'il voit avec évidence.

Nous avons montré, dans les chapitres précédents, que notre esprit n'était pas infini, qu'il avait au contraire une capacité fort médiocre, et que cette capacité était ordinairement remplie par les sensations de l'âme; et enfin que l'esprit recevant sa direction de la volonté, ne pouvait regarder fixement quelque objet sans en être bientôt détourné par son inconstance et par sa légèreté. Il est indubitable que ces choses sont les causes les plus générales de nos erreurs, et l'on pourrait s'arrêter ici encore davantage pour le faire voir dans le particulier. Mais ce que l'on a dit suffit à des personnes capables de quelque attention pour leur faire connaître la faiblesse de l'esprit de l'homme. On traitera plus au long, dans le quatrième et le cinquième livre, des erreurs qui ont pour cause nos inclinations naturelles et nos passions, dont nous venons déjà de dire quelque chose dans ce chapitre.

SECONDE PARTIE

DE L'ENTENDEMENT PUR

DE LA NATURE DES IDÉES

CHAPITRE PREMIER

I. Ce qu'on entend par idées. — Qu'elles existent véritablement et qu'elles sont nécessaires pour apercevoir tous les objets matériels. — II. Division de toutes les manières par lesquelles on peut voir les objets de dehors.

I. Je crois que tout le monde tombe d'accord, que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles, et une infinité d'objets hors de nous, et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement uni à notre âme; et c'est ce que j'appelle *idée*. Ainsi par ce mot *idée*, je n'entends ici autre chose, que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque objet, c'est-à-dire ce qui touche et modifie l'esprit de la perception qu'il a d'un objet [1].

Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit aperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente; il n'est pas possible d'en douter, mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cette idée. Car il arrive très souvent que l'on aperçoit des choses qui ne sont point et qui même n'ont jamais été; ainsi l'on a souvent dans l'esprit des idées réelles de choses

[1] Dans les édit. antér. il y avait : « quand il aperçoit un objet. »

qui ne furent jamais. Lorsqu'un homme, par exemple, imagine une montagne d'or, il est absolument nécessaire que l'idée de cette montagne soit réellement présente à son esprit. Lorsqu'un fou, ou un homme qui a la fièvre chaude, ou qui dort, voit comme devant ses yeux quelque animal, il est constant que ce qu'il voit n'est pas rien, et qu'ainsi l'idée de cet animal existe véritablement : mais cette montagne d'or et cet animal ne furent jamais.

Cependant les hommes étant comme naturellement portés à croire qu'il n'y a que les objets corporels qui existent, ils jugent de la réalité de l'existence des choses tout autrement qu'ils devraient. Car dès qu'ils sentent un objet, ils veulent qu'il soit très certain que cet objet existe, quoiqu'il arrive souvent qu'il n'y ait rien au dehors. Ils veulent, outre cela, que cet objet soit tout de même comme ils le voient, ce qui n'arrive jamais. Mais pour l'idée qui existe nécessairement et qui ne peut être autre qu'on la voit, ils jugent d'ordinaire sans réflexion que ce n'est rien, comme si les idées n'avaient pas un fort grand nombre de propriétés : comme si l'idée d'un carré, par exemple, n'était pas bien différente de celle d'un cercle ou de quelque nombre, et ne représentait pas des choses tout à fait différentes; ce qui ne peut jamais arriver au néant, puisque le néant n'a aucune propriété. Il est donc indubitable que les idées ont une existence très réelle. Mais examinons quelle est leur nature et leur essence, et voyons ce qui peut être dans l'âme capable de lui représenter toutes choses.

Toutes les choses que l'âme aperçoit sont de deux sortes, ou elles sont dans l'âme, ou elles sont hors de l'âme. Celles qui sont dans l'âme sont ses propres pensées, c'est-à-dire, toutes ses différentes modifications ; car par ces mots, *pensée*, *manière de penser*, ou *modification de l'âme*, j'entends généralement toutes les choses qui ne peuvent être dans l'âme sans qu'elle les aperçoive par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même, comme sont ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses conceptions, ses passions mêmes, et ses inclinations naturelles. Or notre âme n'a pas besoin d'idées pour apercevoir toutes ces choses de la manière dont elle les aperçoit, parce qu'elles sont au dedans de l'âme, ou plutôt parce qu'elles ne sont que l'âme même d'une telle ou

telle façon; de même que la rondeur réelle de quelque corps et son mouvement ne sont que ce corps figuré et transporté d'une telle ou telle façon.

Mais pour les choses qui sont hors de l'âme, nous ne pouvons les apercevoir que par le moyen des idées, supposé que ces choses ne puissent pas lui être intimement unies. Il y en a de deux sortes : de spirituelles et de matérielles. Pour les spirituelles, il y a quelque apparence qu'elles peuvent se découvrir à notre âme sans idées et par elles-mêmes. Car, encore que l'expérience nous apprenne que nous ne pouvons pas immédiatement et par nous-mêmes déclarer nos pensées les uns aux autres, mais seulement par des paroles, ou par d'autres signes sensibles auxquels nous avons attaché nos idées, on pourrait dire que Dieu l'a ordonné ainsi pour le temps de cette vie seulement; afin d'empêcher les désordres qui arriveraient présentement, si les hommes pouvaient se faire entendre comme il leur plairait. Mais lorsque la justice et l'ordre règneront, et que nous serons délivrés de la captivité de notre corps, nous pourrons peut-être nous faire entendre par l'union intime de nous-mêmes, ainsi qu'il y a quelque apparence que les anges peuvent faire dans le ciel. De sorte qu'il ne semble pas absolument nécessaire d'admettre des idées pour représenter à l'âme des choses spirituelles, parce qu'il se peut faire qu'on les voie par elles-mêmes, quoique d'une manière fort imparfaite.

Je n'examine pas ici comment deux esprits peuvent s'unir l'un à l'autre, et s'ils peuvent de cette manière se découvrir mutuellement leurs pensées. Je crois cependant qu'il n'y a point de substance purement intelligible, que celle de Dieu; qu'on ne peut rien découvrir avec évidence, que dans sa lumière, et que l'union des esprits ne peut les rendre mutuellement visibles. Car quoique nous soyons très unis avec nous-mêmes, nous sommes et nous serons inintelligibles à nous-mêmes, jusqu'à ce que nous nous voyons en Dieu, et qu'il nous présente à nous-mêmes l'idée parfaitement intelligible qu'il a de notre être renfermé dans le sien. Ainsi, quoiqu'il semble que j'accorde ici, que les anges puissent par eux-mêmes manifester les uns aux autres, et ce qu'ils font et ce qu'ils pensent, ce que dans le fond je ne crois pas véritable, j'avertis que ce n'est que parce que je n'en veux pas disputer, pourvu

que l'on m'abandonne ce qui est incontestable : savoir qu'on ne peut voir les choses matérielles par elles-mêmes et sans idée [1].

J'expliquerai dans le chapitre septième le sentiment que j'ai sur la manière dont nous connaissons les esprits, et je ferai voir qu'à présent nous ne pouvons les connaître entièrement par eux-mêmes, quoiqu'ils puissent peut-être s'unir à nous. Mais je parle principalement ici des choses matérielles qui certainement ne peuvent s'unir à notre âme de la façon qui est nécessaire, afin qu'elle les aperçoive, parce qu'étant étendues, et l'âme ne l'étant pas, il n'y a point de rapport entre elles. Outre que nos âmes ne sortent point du corps pour mesurer la grandeur des cieux, et par conséquent elles ne peuvent voir les corps de dehors que par des idées qui les représentent. C'est de quoi tout le monde doit tomber d'accord.

II. Nous assurons donc qu'il est absolument nécessaire que les idées que nous avons des corps et de tous les autres objets que nous n'apercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps, ou de ces objets, ou bien que notre âme ait la puissance de produire ces idées, ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise toutes les fois qu'on pense à quelque objet, ou que l'âme ait en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps, ou enfin qu'elle soit unie avec un être tout parfait et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles, ou toutes les idées des êtres créés.

Nous ne saurions voir les objets que de l'une de ces manières. Examinons quelle est celle qui paraît la plus vraisemblable de toutes sans préoccupation, et sans nous effrayer de la difficulté de cette question. Peut-être que nous la résoudrons assez clairement, qnoique nous ne prétendions pas donner ici des démonstrations incontestables pour toutes sortes de personnes ; mais seulement des preuves très convaincantes pour ceux au moins qui les méditeront avec une attention sérieuse ; car on passerait peut-être pour téméraire, si l'on parlait autrement.

[1] Cet article est en italique, parce qu'on le peut passer, et qu'il est très difficile de l'entendre, si l'on ne sait ce que je pense de l'âme et de la nature des idées. (Note de Malebranche.)

CHAPITRE II

Que les objets matériels n'envoient point d'espèces qui leur ressemblent.

La plus commune opinion est celle des péripatéticiens qui prétendent que les objets de dehors envoient des espèces qui leur ressemblent, et que ces espèces sont portées par les sens extérieurs jusqu'au sens commun ; ils appellent ces espèces-là *impresses*, parce que les objets les impriment dans les sens extérieurs. Ces espèces impresses étant matérielles et sensibles, sont rendues intelligibles par l'*intellect agent* ou *agissant*, et sont propres pour être reçues dans l'*intellect patient*. Ces espèces ainsi spiritualisées sont appelées espèces *expresses*, parce qu'elles sont exprimées des *impresses ;* et c'est par elles que l'*intellect patient* connaît toutes les choses matérielles.

On ne s'arrête pas à expliquer plus au long ces belles choses et les diverses manières dont différents philosophes les conçoivent. Car quoiqu'ils ne conviennent pas dans le nombre des facultés qu'ils attribuent au sens intérieur et à l'entendement, et même qu'il y en ait beaucoup qui doutent fort qu'ils aient besoin d'un *intellect agent* pour connaître les objets sensibles, cependant ils conviennent presque tous, que les objets de dehors envoient des espèces ou des images qui leur ressemblent, et ce n'est que sur ce fondement qu'ils multiplient leurs facultés et qu'ils défendent leur *intellect agent*. De sorte que ce fondement n'ayant aucune solidité, comme on le va faire voir, il n'est pas nécessaire de s'arrêter davantage à renverser tout ce qu'on a bâti dessus.

On assure donc qu'il n'est pas vraisemblable, que les objets envoient des images ou des espèces qui leur ressemblent, de quoi voici quelques raisons. La première se tire de l'impénétrabilité des corps. Tous les objets, comme le soleil, les étoiles et tous ceux qui sont proches de nos yeux, ne peuvent pas envoyer des espèces qui soient d'autre nature qu'eux. C'est pourquoi les philosophes disent ordinairement, que ces espèces sont grossières et matérielles, à la différence des espèces

expresses qui sont spiritualisées. Ces espèces impresses des objets sont donc de petits corps : elles ne peuvent donc pas se pénétrer, ni tous les espaces qui sont depuis la terre jusqu'au ciel, lesquels en doivent être tout remplis. D'où il est facile de conclure qu'elles devraient se froisser et se briser, les unes allant d'un côté et les autres de l'autre, et qu'ainsi elles ne peuvent rendre les objets visibles.

De plus on peut voir d'un même endroit ou d'un même point un très grand nombre d'objets qui sont dans le ciel et sur la terre, donc il faudrait que les espèces de tous ces corps se pussent réduire en un point. Or elles sont impénétrables, puisqu'elles sont étendues; donc, etc.

Mais non seulement on peut voir d'un même point un très grand nombre de très grands et de très vastes objets, il n'y a même aucun point, dans tous ces grands espaces du monde, d'où on ne puisse découvrir un nombre presqu'infini d'objets, et même d'objets aussi grands que le soleil, la lune et les cieux. Il n'y a donc aucun point [1] dans tout le monde où les espèces de toutes ces choses ne se dussent rencontrer, ce qui est contre toute apparence de vérité.

La seconde raison se prend du changement qui arrive dans les espèces. Il est constant que plus un objet est proche, plus l'espèce en doit être grande, puisque nous voyons l'objet plus grand. Or on ne voit pas ce qui peut faire que cette espèce diminue, et ce que peuvent devenir les parties qui la composaient, lorsqu'elle était plus grande. Mais ce qui est encore plus difficile à concevoir selon leur sentiment, c'est que si on regarde cet objet avec des lunettes d'approche ou un microscope, l'espèce devient tout d'un coup cinq ou six cent fois plus grande qu'elle n'était auparavant; car on voit encore moins de quelles parties elle peut s'accroître si fort en un instant.

La troisième raison, c'est que quand on regarde un cube parfait, toutes les espèces de ses côtés sont inégales, et néanmoins on ne laisse pas de voir tous ses côtés également carrés. Et de même lorsque l'on considère dans un tableau des ovales

[1] Si l'on veut savoir comment toutes les impressions des objets visibles quoique opposées, se peuvent communiquer sans s'affaiblir, on peut lire les deux derniers éclaircissements qu'on trouvera à la fin de cet ouvrage. (Note de Malebranche.)

et des parallèlogrammes qui ne peuvent envoyer que des espèces de semblable figure, on n'y voit cependant, que des cercles et des carrés. Cela fait manifestement voir, qu'il n'est pas nécessaire que l'objet que l'on regarde produise, afin qu'on le voie, des espèces qui lui soient semblables.

Enfin on ne peut pas concevoir, comment il se peut faire qu'un corps qui ne diminue point sensiblement, envoie toujours hors de soi des espèces de tous côtés, qu'il en remplisse continuellement de fort grands espaces tout à l'entour, et cela avec une vitesse inconcevable. Car un objet étant caché, dans l'instant qu'il se découvre, on le peut voir de plusieurs millions de lieux et de tous les côtés. Et ce qui paraît encore fort étrange, c'est que les corps qui ont beaucoup d'action, comme l'air et quelques autres, n'ont point la force de pousser au dehors de ces images qui leur ressemblent ; ce que font les corps les plus grossiers et qui ont le moins d'action, comme la terre, les pierres, et presque tous les corps durs.

Mais on ne veut pas s'arrêter davantage à rapporter toutes les raisons contraires à cette opinion, parce que ce ne serait jamais fait, le moindre effort d'esprit en fournissant un si grand nombre, qu'on ne le peut épuiser. Celles que nous venons de rapporter sont suffisantes; et elles n'étaient pas même nécessaires après ce qu'on a dit qui regarde ce sujet dans le premier livre, lorsqu'on a expliqué les erreurs des sens. Mais il y a un si grand nombre de philosophes attachés à cette opinion, qu'on a cru qu'il était nécessaire d'en dire quelque chose pour les porter à faire réflexion sur leurs pensées.

CHAPITRE III

Que l'âme n'a point la puissance de produire des idées. Cause de l'erreur où l'on tombe sur ce sujet.

La seconde opinion est de ceux qui croient que nos âmes ont la puissance de produire les idées des choses auxquelles elles veulent penser, qu'elles sont excitées à les produire par les impressions que les objets font sur le corps, quoique ces impressions ne soient pas des images semblables aux objets

qui les causent. Ils prétendent que c'est en cela que l'homme est fait à l'image de Dieu, et qu'il participe à sa puissance, que de même que Dieu a créé toutes choses de rien, et qu'il peut les anéantir et en créer d'autres toutes nouvelles ; qu'ainsi l'homme peut créer et anéantir les idées de toutes les choses qu'il lui plaît. Mais on a grand sujet de se défier de toutes ces opinions qui élèvent l'homme. Ce sont d'ordinaire des pensées qui viennent de son fonds vain et superbe, et que le père des lumières n'a point données.

Cette participation à la puissance de Dieu, que les hommes se vantent d'avoir pour se représenter les objets, et pour faire plusieurs autres actions particulières, est une participation qui semble tenir quelque chose de l'indépendance, comme on l'explique ordinairement. Mais c'est aussi une participation chimérique que l'ignorance et la vanité des hommes leur a fait imaginer. Ils sont dans une dépendance bien plus grande qu'ils ne pensent de la puissance et de la bonté de Dieu, mais ce n'est pas ici le lieu de l'expliquer. Tâchons seulement de faire voir que les hommes n'ont pas la puissance de former les idées des choses qu'ils aperçoivent.

Personne ne peut douter que les idées ne soient des êtres réels, puisqu'elles ont des propriétés réelles, que les unes diffèrent des autres, et qu'elles représentent des choses toutes différentes. On ne peut aussi raisonnablement douter qu'elles ne soient spirituelles, et fort différentes des corps qu'elles représentent. Et cela semble assez fort pour faire douter, si les idées par le moyen desquelles on voit les corps ne sont pas plus nobles que les corps mêmes. En effet le monde intelligible doit être plus parfait que le monde matériel et terrestre, comme nous le verrons dans la suite. Ainsi quand on assure que les hommes ont la puissance de se former les idées telles qu'il leur plaît, on se met fort en danger d'assurer que les hommes ont la puissance de faire des êtres plus nobles et plus parfaits que le monde que Dieu a créé. On ne fait pas cependant réflexion à cela, parce qu'on s'imagine qu'une idée n'est rien, à cause qu'elle ne se fait point sentir ; ou bien si on la regarde comme un être, c'est comme un être bien mince et bien méprisable, parce qu'on s'imagine qu'elle est anéantie, dès qu'elle n'est plus présente à l'esprit.

Mais quand même il serait vrai que les idées ne seraient que des êtres bien petits et bien méprisables, ce sont pourtant des êtres et des êtres spirituels; et les hommes n'ayant pas la puissance de créer, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas les produire. Car la production des idées de la manière qu'on l'explique, est une véritable création, et quoiqu'on tâche de pallier et d'adoucir la hardiesse et la dureté de cette opinion, en disant que la production des idées suppose quelque chose, et que la création ne suppose rien, on ne rend pas néanmoins raison du fond de la difficulté.

Car il faut prendre garde qu'il n'est pas plus difficile de produire quelque chose de rien, que de la produire en supposant une autre chose de laquelle elle ne se peut pas faire, et qui ne puisse contribuer de rien à sa production. Par exemple, il n'est pas plus difficile de créer un ange que de le produire d'une pierre, parce qu'une pierre étant d'un genre d'être tout opposé, elle ne peut servir de rien à la production d'un ange. Mais elle peut contribuer à la production du pain, de l'or, etc., parce que la pierre, l'or, et le pain ne sont qu'une même étendue diversement configurée, et que toutes ces choses sont matérielles.

Il est même plus difficile de produire un ange d'une pierre, que de le produire de rien, parce que pour faire un ange d'une pierre, autant que cela se peut faire, il faut anéantir la pierre et ensuite créer l'ange, et pour créer simplement un ange, il ne faut rien anéantir. Si donc l'esprit produit ses idées des impressions matérielles que le cerveau reçoit des objets, il fait toujours la même chose, ou une chose aussi difficile, ou même plus difficile que s'il les créait, puisque les idées étant spirituelles, elles ne peuvent pas être produites des images matérielles qui sont dans le cerveau et qui n'ont point de proportion avec elles.

Que si on dit, qu'une idée n'est pas une substance, je le veux; mais c'est toujours une chose spirituelle; et comme il n'est pas possible de faire un carré d'un esprit, quoiqu'un carré ne soit pas une substance, il n'est pas possible aussi de former d'une substance matérielle une idée spirituelle, quand même une idée ne serait pas une substance.

Mais quand on accorderait à l'esprit de l'homme une souve-

raine puissance pour anéantir et pour créer les idées des choses, avec tout cela il ne s'en servirait jamais pour les produire. Car de même qu'un peintre, quelque habile qu'il soit dans son art, ne peut pas représenter un animal qu'il n'aura jamais vu, et duquel il n'aura aucune idée, de sorte que le tableau qu'on l'obligerait d'en faire, ne peut pas être semblable à cet animal inconnu : ainsi un homme ne peut pas former l'idée d'un objet s'il ne le connaît auparavant, c'est-à-dire, s'il n'en a déjà l'idée, laquelle ne dépend point de sa volonté. Que s'il en a déjà une idée, il connaît cet objet, et il lui est inutile d'en former une nouvelle. Il est donc inutile d'attribuer à l'esprit de l'homme la puissance de produire ses idées.

On pourrait peut-être dire que l'esprit a des idées générales et confuses qu'il ne produit pas, et que celles qu'il produit sont particulières, plus nettes et plus distinctes : mais c'est toujours la même chose. Car de même qu'un peintre ne peut pas tirer le portrait d'un homme particulier, de sorte qu'il soit assuré d'y avoir réussi, s'il n'en a une idée distincte, et même si la personne n'est présente. Ainsi l'esprit qui n'aura, par exemple, que l'idée de l'être ou de l'animal en général, ne pourra pas se représenter un cheval, ni en former une idée bien distincte, et être assuré qu'elle est parfaitement semblable à un cheval, s'il n'a déjà une première idée avec laquelle il confère cette seconde. Or s'il en a une première, il est inutile d'en former une seconde, et la question regarde cette première : donc, etc.

Il est vrai que quand nous concevons un carré par pure intellection, nous pouvons encore l'imaginer c'est-à-dire l'apercevoir en nous en traçant une image dans le cerveau. Mais il faut remarquer premièrement que nous ne sommes point la véritable, ni la principale cause de cette image, mais il serait trop long de l'expliquer. Deuxièmement, que tant s'en faut que la seconde idée qui accompagne cette image soit plus distincte et plus juste que l'autre, qu'au contraire elle n'est juste, que parce qu'elle ressemble à la première, qui sert de règle pour la seconde. Car enfin il ne faut pas croire que l'imagination et les sens mêmes nous représentent les objets plus distinctement que l'entendement pur ; mais seulement qu'ils touchent et qu'ils appliquent davantage l'esprit. Car les idées des sens et de l'imagination ne sont distinctes, que par la conformité qu'elles ont

avec les idées de la pure intellection[1]. L'image d'un carré, par exemple, que l'imagination trace dans le cerveau, n'est juste et bien faite que par la conformité qu'elle a avec l'idée d'un carré que nous concevons par pure intellection. C'est cette idée qui règle cette image. C'est l'esprit qui conduit l'imagination et qui l'oblige, pour ainsi dire, de regarder de temps en temps si l'image qu'elle peint est une figure de quatre lignes droites et égales, dont les angles soient exactement droits, en un mot, si ce qu'on imagine est semblable à ce qu'on conçoit.

Après ce que l'on a dit, je ne crois pas qu'on puisse douter, que ceux qui assurent que l'esprit peut se former les idées des objets ne se trompent ; puisqu'ils attribuent à l'esprit la puissance de créer et même de créer avec sagesse et avec ordre, quoiqu'il n'ait aucune connaissance de ce qu'il fait ; car cela n'est pas concevable. Mais la cause de leur erreur, est que les hommes ne manquent jamais de juger qu'une chose est cause de quelque effet, quand l'un et l'autre sont joints ensemble, supposé que la véritable cause de cet effet leur soit inconnue. C'est pour cela que tout le monde conclut, qu'une boule agitée qui en rencontre une autre, est la véritable et la principale cause de l'agitation qu'elle lui communique, que la volonté de l'âme est la véritable et la principale cause du mouvement du bras, et d'autres préjugés semblables ; parce qu'il arrive toujours qu'une boule est agitée, quand elle est rencontrée par une autre qui la choque, que nos bras sont remués presque toutes les fois que nous le voulons, et que nous ne voyons point sensiblement quelle autre chose pourrait être la cause de ces mouvements.

Mais lorsqu'un effet ne suit pas si souvent de quelque chose qui n'en est pas la cause, il ne laisse pas d'y avoir toujours un fort grand nombre de personnes qui croient que cette chose est la cause de l'effet qui arrive ; mais tout le monde ne tombe pas dans cette erreur. Il paraît, par exemple, une comète, et après cette comète un prince meurt ; des pierres sont exposées à la lune et elles sont mangées des vers ; le soleil est joint

[1] Tanto meliora esse judico quœ oculis cerno, quanto pro sui natura viciniora sunt iis quœ animo intelligo. Aug. Quis bene se inspiciens non expertus est, tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere intentionem mentis à corporis sensibus potuit. Aug. de immort. animœ, cap. 10.

avec Mars dans la nativité d'un enfant, et il arrive à cet enfant quelque chose d'extraordinaire. Cela suffit à beaucoup de gens pour se persuader, que la comète, la lune, la conjonction du soleil avec Mars sont les causes des effets que l'on vient de marquer, et d'autres mêmes qui leur ressemblent : et la raison pour laquelle tout le monde ne le croit pas, c'est qu'on ne voit pas à tous moments que ces effets suivent ces choses.

Mais tous les hommes ayant d'ordinaire les idées des objets présentes à l'esprit, dès qu'ils le souhaitent, et cela leur arrivant plusieurs fois le jour, presque tous concluent que la volonté qui accompagne la production ou plutôt la présence des idées en est la véritable cause, parce qu'ils ne voient rien dans le même temps à quoi ils la puissent attribuer, et qu'ils s'imaginent que les idées ne sont plus, dès que l'esprit ne les voit plus, et qu'elles recommencent à exister lorsqu'elles se représentent à l'esprit. C'est aussi pour ces raisons-là, que quelques-uns jugent, que les objets de dehors envoient des images qui leur ressemblent, ainsi que nous venons de le dire dans le chapitre précédent. Car n'étant pas possible de voir les objets par eux-mêmes, mais seulement par leurs idées, ils jugent que l'objet produit l'idée, parce que, dès qu'il est présent, ils le voient, dès qu'il est absent, ils ne le voient plus, et que la présence de l'objet accompagne presque toujours l'idée qui nous le représente.

Toutefois, si les hommes ne se précipitaient point dans leurs jugements, de ce que les idées des choses sont présentes à leur esprit dès qu'ils le veulent, ils devraient seulement conclure que selon l'ordre de la nature, leur volonté est ordinairement nécessaire afin qu'ils aient ces idées, mais non pas que la volonté est la véritable et la principale cause qui les rende présentes à leur esprit, et encore moins que la volonté les produise de rien, ou de la manière qu'ils l'expliquent. Ils ne doivent pas non plus conclure que les objets envoient des espèces qui leur ressemblent, à cause que l'âme ne les aperçoit d'ordinaire que lorsqu'ils sont présents ; mais seulement que l'objet est ordinairement nécessaire, afin que l'idée soit présente à l'esprit. Enfin, ils ne doivent pas juger qu'une boule agitée soit la principale et la véritable cause du mouvement de la boule qu'elle trouve dans son chemin, puisque la première n'a point

elle-même la puissance de se mouvoir. Ils peuvent seulement juger que cette rencontre de deux boules est occasion à l'auteur du mouvement de la matière d'exécuter le décret de sa volonté, qui est la cause universelle de toutes choses, en communiquant à l'autre boule une partie du mouvement de la première, c'est-à-dire, pour parler plus clairement, en voulant que la dernière acquière vers un même côté autant de mouvement que la première perd de la sienne ; car la force[1] mouvante des corps ne peut être que la volonté de celui qui les conserve, comme nous ferons voir ailleurs.

CHAPITRE IV

Que nous ne voyons point les objets par des idées créées avec nous. Que Dieu ne les produit point en nous à chaque moment que nous en avons besoin.

La troisième opinion est de ceux qui prétendent que toutes les idées sont innées ou créées avec nous.

Pour reconnaître le peu de vraisemblance qu'il y a dans cette opinion, il faut se représenter qu'il y a dans le monde plusieurs choses toutes différentes dont nous avons des idées. Mais pour ne parler que des simples figures, il est constant que le nombre en est infini, et même si on s'arrête à une seule, comme à l'ellipse, on ne peut douter que l'esprit n'en conçoive un nombre infini de différentes espèces, lorsqu'il conçoit qu'un des diamètres peut s'allonger à l'infini, l'autre demeurant toujours le même.

De même la hauteur d'un triangle se pouvant augmenter ou diminuer à l'infini, le côté qui sert de base demeurant toujours le même, on conçoit qu'il y en peut avoir un nombre infini de différentes espèces ; et même, ce que je prie que l'on considère ici, l'esprit aperçoit en quelque manière ce nombre infini, quoiqu'on n'en puisse imaginer que très peu, et qu'on ne puisse en même temps avoir des idées particulières et distinctes de

[1] Voyez le chap. 3, de la 2e partie de la méthode, et l'éclaircissement sur ce même chap. c'est à dire sur *l'efficace attribuée aux causes secondes*, où Malebranche a parfaitement exposé et résumé sa doctrine sur ce point fondamental de sa philosophie.

beaucoup de triangles de différentes espèces. Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que cette idée générale qu'a l'esprit de ce nombre infini de triangles de différentes espèces, prouve assez que si l'on ne conçoit point par des idées particulières tous ces différents triangles, en un mot, si on ne comprend pas l'infini, ce n'est pas faute d'idées, ou que l'infini ne nous soit présent; mais c'est seulement faute de capacité et d'étendue d'esprit. Si un homme s'appliquait à considérer les propriétés de toutes les diverses espèces de triangles, quand même il continuerait éternellement cette sorte d'étude, il ne manquerait jamais d'idées nouvelles et particulières; mais son esprit se lasserait inutilement.

Ce que je viens de dire des triangles se peut appliquer aux figures de cinq, de six, de cent, de mille, de dix mille côtés, et ainsi à l'infini. Et si les côtés d'un triangle pouvant avoir des rapports infinis les uns avec les autres, sont des triangles d'une infinité d'espèces, il est facile de voir que les figures de quatre, de cinq, ou d'un million de côtés, sont capables de différences encore bien plus grandes; puisqu'elles sont capables d'un plus grand nombre de rapports et de combinaisons de leurs côtés que les simples triangles.

L'esprit voit donc toutes ces choses; il en a des idées, il est sûr que ces idées ne lui manqueront jamais, quand il emploierait des siècles infinis à la considération même d'une seule figure, et que s'il n'apercevait pas ces figures infinies tout d'un coup, ou s'il ne comprend pas l'infini, c'est seulement que son étendue est très limitée. Il a donc un nombre infini d'idées; que dis-je un nombre infini ? il a autant de nombres infinis d'idées, qu'il y a de différentes figures; de sorte que puisqu'il y a un nombre infini de différentes figures, il faut pour connaître seulement les figures, que l'esprit ait une infinité de nombres infinis d'idées.

Or je demande s'il est vraisemblable que Dieu ait créé tant de choses avec l'esprit de l'homme. Pour moi cela ne me parait pas ainsi; principalement puisque cela se peut faire d'une autre manière très simple et très facile, comme nous verrons bientôt. Car comme Dieu agit toujours par les voies les plus simples, il ne parait pas raisonnable d'expliquer comment nous connaissons les objets, en admettant la création

d'une infinité d'êtres, puisqu'on peut résoudre cette difficulté d'une manière plus facile et plus naturelle.

Mais, quand même l'esprit aurait un magasin de toutes les idées qui lui sont nécessaires pour voir les objets, il serait néanmoins impossible d'expliquer comment l'âme pourrait les choisir pour se les représenter, comment par exemple il se pourrait faire qu'elle aperçût, dans l'instant même qu'elle ouvre les yeux au milieu d'une campagne, tous ces divers objets, dont elle découvre la grandeur, la figure, la distance, et le mouvement. Elle ne pourrait pas même par cette voie apercevoir un seul objet comme le soleil, lorsqu'il serait présent aux yeux du corps. Car puisque l'image que le soleil imprime dans le cerveau ne ressemble point à l'idée que nous en avons, comme on l'a prouvé ailleurs, et même que l'âme n'aperçoit pas le mouvement que le soleil produit dans le fond des yeux et dans le cerveau, il n'est pas concevable qu'elle pût justement deviner parmi ce nombre infini d'idées qu'elle aurait, laquelle il faudrait qu'elle se représentât pour imaginer ou pour voir le soleil, et le voir de telle ou de telle grandeur déterminée. On ne peut donc pas dire que les idées des choses soient créées avec nous, et que cela suffit afin que nous voyions les objets qui nous environnent.

On ne peut pas dire aussi que Dieu en produise à tous moments autant de nouvelles que nous apercevons de choses différentes. Cela est assez réfuté par ce que l'on vient de dire dans ce chapitre. De plus il est nécessaire qu'en tout temps nous ayons actuellement dans nous-mêmes les idées de toutes choses, puisqu'en tout temps nous pouvons vouloir penser à toutes choses, ce que nous ne pourrions pas, si nous ne les apercevions déjà confusément, c'est-à-dire, si un nombre infini d'idées n'était présent à notre esprit, car enfin on ne peut pas vouloir penser à des objets dont on n'a aucune idée. De plus, il est évident que l'idée ou l'objet immédiat de notre esprit, lorsque nous pensons à des espaces immenses, à un cercle en général, à l'être indéterminé n'est rien de créé. Car toute réalité créée ne peut être ni infinie ni même générale, tel qu'est ce que nous apercevons alors. Mais tout cela se verra plus clairement dans la suite.

CHAPITRE V

Que l'esprit ne voit ni l'essence, ni l'existence des objets en considérant ses propres perfections. Qu'il n'y a que Dieu qui les voie en cette manière.

La quatrième opinion est, que l'esprit n'a besoin que de soi-même pour apercevoir les objets; et qu'il peut, en se considérant et ses propres perfections, découvrir toutes les choses qui sont au dehors.

Il est certain que l'âme voit dans elle-même et sans idées toutes les sensations et toutes les passions dont elle est actuellement touchée, le plaisir, la douleur, le froid, la chaleur, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, son amour, sa haine, sa joie, sa tristesse, et les autres, parce que toutes les sensations et toutes les passions de l'âme ne représentent rien qui soit hors d'elle qui leur ressemble, et que ce ne sont que des modifications dont un esprit est capable [1]. Mais la difficulté est de savoir, si les idées qui représentent quelque chose qui est hors de l'âme, et qui leur ressemble en quelque façon, comme les idées du soleil, d'une maison, d'un cheval, d'une rivière, etc. ne sont que des modifications de l'âme : de sorte que l'esprit n'ait besoin que de lui-même pour se représenter toutes les choses qui sont hors de lui.

Il y a des personnes qui ne font point de difficulté d'assurer, que l'âme étant faite pour penser, elle a dans elle-même, je veux dire en considérant ses propres perfections, tout ce qu'il faut pour apercevoir les objets; parce qu'en effet étant plus noble que toutes les choses qu'elle conçoit distinctement, on peut dire qu'elle contient en quelque sorte *éminemment* [2], comme parle l'école, c'est-à-dire, d'une manière plus noble et plus relevée qu'elles ne sont en elles-mêmes. Ils prétendent que les choses supérieures comprennent en cette sorte les perfections des inférieures. Ainsi étant les plus nobles des créatures qu'ils connaissent, ils se flattent d'avoir dans eux-mêmes d'une manière spirituelle tout ce qui est dans le monde visible, et de

[1] Voyez : *Des vraies et des fausses idées* de M. Arnauld. (Note de Malebranche.)

[2] C'est-à-dire, moins les bornes et les imperfections.

pouvoir, en se modifiant diversement, apercevoir tout ce que l'esprit humain est capable de connaître. En un mot, ils veulent que l'âme soit comme un monde intelligible, qui comprend en soi tout ce que comprend le monde matériel et sensible, et même infiniment davantage.

Mais il me semble que c'est être bien hardi, que de vouloir soutenir cette pensée [1]. C'est, si je ne me trompe, la vanité naturelle, l'amour de l'indépendance, et le désir de ressembler à celui qui comprend en soi tous les êtres, qui nous brouille l'esprit et qui nous porte à imaginer que nous possédons ce que nous n'avons point. « Ne dites pas que vous soyez à vous-même votre lumière [2], » dit saint Augustin, car il n'y a que Dieu qui soit à lui-même sa lumière, et qui puisse en se considérant voir tout ce qu'il a produit et qu'il peut produire.

Il est indubitable qu'il n'y avait que Dieu seul avant que le monde fût créé, et qu'il n'a pu le produire sans connaissance et sans idée : que par conséquent ces idées que Dieu en a eues ne sont point différentes de lui-même, et qu'ainsi toutes les créatures, même les plus matérielles et les plus terrestres, sont en Dieu, quoique d'une manière toute spirituelle et que nous ne pouvons comprendre [3]. Dieu voit donc au dedans de lui-même tous les êtres, en considérant ses propres perfections qui les lui représentent. Il connaît encore parfaitement leur existence, parce que dépendant tous de sa volonté pour exister et ne pouvant ignorer ses propres volontés, il s'ensuit qu'il ne peut ignorer leur existence, et par conséquent Dieu voit en lui-même non seulement l'essence des choses, mais aussi leur existence [4].

Mais il n'en est pas de même des esprits créés, ils ne peuvent voir dans eux-mêmes ni l'essence des choses, ni leur existence. Ils n'en peuvent voir l'existence dans eux-mêmes, puis-

[1] Voyez la réponse aux vraies et aux fausses idées, et à une 3e lettre de M. Arnauld, dans le 4e vol. de mes réponses. (Note de Malebranche.)

[2] Dic quia tu tibi lumen non es, Serm. v. de verbis Domini.

[3] Cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujusque rei alterius, et adhuc amplius Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura cujusque consistit, secundum quod per aliquem modum naturam Dei participat. S. Thomas, l. 1re, q. 14, art. 6. Texte ajouté à l'édition de 1712. Il s'appuie aussi sur saint Thomas dans le 10e éclaircissement.

[4] Malebranche a aussi ajouté ces deux dernières lignes à la dernière édition.

qu'étant très limités, ils ne contiennent pas tous les êtres, comme Dieu que l'on peut appeler l'être universel, ou simplement *celui qui est* [1], comme il se nomme lui-même. Puis donc que l'esprit humain peut connaître tous les êtres, et des êtres infinis, et qu'il ne les contient pas, c'est une preuve certaine qu'il ne voit pas leur essence dans lui-même. Car l'esprit ne voit pas seulement tantôt une chose et tantôt une autre successivement, il aperçoit même actuellement l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas, comme nous avons dit dans le chapitre précédent. De sorte que n'étant point actuellement infini, ni capable de modifications infinies dans le même temps, il est absolument impossible qu'il voie dans lui-même ce qui n'y est pas. Il ne voit donc pas l'essence des choses en considérant ses propres perfections, ou en se modifiant diversement.

Il ne voit pas aussi leur existence dans lui-même, parce qu'elles ne dépendent point de sa volonté pour exister, et que les idées de ces choses peuvent être présentes à l'esprit, quoiqu'elles n'existent pas [2]. Car tout le monde peut avoir l'idée d'une montagne d'or, sans qu'il y ait une montagne d'or dans la nature; et quoique l'on s'appuie sur les rapports de ses sens pour juger de l'existence des objets, néanmoins la raison ne nous assure point que nous devions toujours en croire nos sens, puisque nous découvrons clairement qu'ils nous trompent. Quand un homme par exemple a le sang fort échauffé, ou simplement quand il dort, il voit quelquefois devant ses yeux des campagnes, des combats et choses semblables, qui toutefois ne sont point présents, et qui ne furent peut-être jamais. Il est donc indubitable que ce n'est pas en soi-même ni par soi-même, que l'esprit voit l'existence des choses, mais qu'il dépend en cela de quelque autre chose.

[1] Exod. 3, 14.

[2] Il importe de bien remarquer le sens que donne Malebranche au mot idée, à la différence de Descartes. Dans Descartes l'idée est la connaissance même, selon Malebranche, elle est l'objet de la connaissance. Selon Descartes, c'est un acte de l'esprit; selon Malebranche c'est une réalité indépendante de l'esprit et supérieure à l'esprit; l'idée, et non les choses extérieures, sont les objets de la perception qui est fugitive et périssable, tandis que les idées sont éternelles. La perception, selon Malebranche, diffère de l'idée comme ce qui connaît de ce qui est connu. Sur cette opposition entre Descartes et Malebranche, il faut consulter *les vraies et les fausses idées* d'Arnauld.

CHAPITRE VI

Que nous voyons toutes choses en Dieu [1].

Nous avons examiné, dans les chapitres précédents, quatre différentes manières dont l'esprit peut voir les objets de dehors, lesquelles ne nous paraissent pas vraisemblables. Il ne reste plus que la cinquième qui paraît seule conforme à la raison et la plus propre pour faire connaître la dépendance que les esprits ont de Dieu dans toutes leurs pensées.

Pour la bien comprendre, il faut se souvenir de ce qu'on vient de dire dans le chapitre précédent, qu'il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés, puisqu'autrement il n'aurait pas pu les produire, et qu'ainsi il voit tous ces êtres en considérant les perfections qu'il renferme auxquelles ils ont rapport. Il faut de plus savoir que Dieu est très étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Ces deux choses étant supposées, il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très spirituel, très intelligible, et très présent à l'esprit. Ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente. Or voici les raisons qui semblent prouver qu'il le veut, plutôt que de créer un nombre infini d'idées dans chaque esprit.

Non seulement il est très conforme à la raison, mais encore il paraît par l'économie de toute la nature, que Dieu ne fait jamais par des voies très difficiles, ce qui se peut faire par des voies très simples et très faciles; car Dieu ne fait rien inutilement et sans raison. Ce qui marque sa sagesse et sa puissance

[1] Dans la *Recherche*, le nom de l'étendue intelligible qui a joué un si grand rôle dans la philosophie de Malebranche et dans les discussions auxquelles a donné lieu la théorie des idées ne se trouve qu'une fois. Mais il en est amplement question dans les *Éclaircissements*. Nous avons dit dans notre introduction, comment Malebranche, pressé par l'objection de mettre le particulier en Dieu, avait donné plus tard ce complément de l'étendue intelligible à la vision en Dieu, telle qu'il l'expose dans la *Recherche de la vérité*.

n'est pas de faire de petites choses par de grands moyens ; cela est contre la raison, et marque une intelligence bornée. Mais au contraire, c'est de faire de grandes choses par des moyens très simples et très faciles. C'est ainsi qu'avec l'étendue toute seule, il produit tout ce que nous voyons d'admirable dans la nature, et même ce qui donne la vie et le mouvement aux animaux. Car ceux qui veulent absolument des formes substantielles, des facultés et des âmes dans les animaux, différentes de leur sang et des organes de leurs corps, pour faire toutes leurs fonctions, veulent en même temps que Dieu manque d'intelligence, ou qu'il ne puisse pas faire ces choses admirables avec l'étendue toute seule. Ils mesurent la puissance de Dieu, et la souveraine sagesse par la petitesse de leur esprit. Puis donc que Dieu peut faire voir aux esprits toutes choses, en voulant simplement qu'ils voient ce qui est au milieu d'eux-mêmes, c'est-à-dire ce qu'il y a dans lui-même qui a rapport à ces choses et qui les représente, il n'y a pas d'apparence qu'il le fasse autrement, et qu'il produise pour cela autant d'infinités de nombres infinis d'idées qu'il y a d'esprits créés.

Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'essence de Dieu, de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu de cette manière. L'essence de Dieu, c'est son être absolu, et les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures ou participable par elles. Ce qu'ils voient en Dieu est très imparfait, et Dieu est très parfait. Ils voient de la matière divisible, figurée, etc. Et en Dieu il n'y a rien qui soit divisible ou figuré : car Dieu est tout être, parce qu'il est infini et qu'il comprend tout ; mais il n'est aucun être en particulier. Cependant ce que nous voyons n'est qu'un ou plusieurs êtres en particulier ; et nous ne comprenons point cette simplicité parfaite de Dieu qui renferme tous les êtres. Outre qu'on peut dire, qu'on ne voit pas tant les idées des choses, que les choses mêmes que les idées représentent ; car lorsqu'on voit un carré, par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce carré, qui est unie à l'esprit, mais seulement le carré qui est au dehors.

La seconde raison qui peut faire penser que nous voyons tous les êtres à cause que Dieu veut que ce qui est en lui qui

les représente nous soit découvert, et non point parce que nous avons autant d'idées créées avec nous que nous pouvons voir de choses, c'est que cela met les esprits créés dans une entière dépendance de Dieu et la plus grande qui puisse être. Car cela étant ainsi non seulement nous ne saurions rien voir, que Dieu ne veuille bien que nous ne voyons, mais nous ne saurions rien voir que Dieu même ne nous le fasse voir. (*a*) Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis, tanquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. » C'est Dieu même qui éclaire les philosophes dans les connaissances que les hommes ingrats appellent naturelles, quoiqu'elles ne leur viennent que du ciel : (*b*) « Deus enim illis manifestavit. » C'est lui qui est proprement la lumière de l'esprit et le père des lumières. (*c*) « Pater luminum » ; c'est lui qui enseigne la science aux hommes : (*d*) « Qui docet hominem scientiam. » En un mot, c'est la véritable lumière qui éclaire tous ceux qui viennent en ce monde : (*e*) « Lux vera quœ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. »

Car enfin il est assez difficile de comprendre distinctement la dépendance que nos esprits ont de Dieu dans toutes leurs actions particulières, supposé qu'ils aient tout ce que nous connaissons distinctement, leur être nécessaire pour agir, ou toutes les idées des choses présentes à leur esprit. Et ce mot général et confus de concours, par lequel on prétend expliquer la dépendance que les créatures ont de Dieu, ne réveille dans un esprit attentif aucune idée distincte ; et cependant il est bon que les hommes sachent très distinctement comment ils ne peuvent rien sans Dieu.

Mais la plus forte de toutes les raisons, c'est la manière dont l'esprit aperçoit toutes choses. Il est constant, et tout le monde le sait par expérience, que lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jetons d'abord la vue sur tous les êtres et nous nous appliquons ensuite à la considération de l'objet auquel nous souhaitons de penser. Or il est indubitable

[*a*] 2, ad Cor. 3, 5.
[*b*] Rom. 1, 19.
[*c*] Jac. 1, 17.
[*d*] Ps. 93, 10.
[*e*] Joan. 1, 9.

que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier, que nous ne le voyions déjà, quoique confusément et en général ; de sorte que pouvant désirer de voir tous les êtres, tantôt l'un et tantôt l'autre, il est certain que tous les êtres sont présents à notre esprit ; et il semble que tous les êtres ne puissent être présents à notre esprit, que parce que Dieu lui est présent, c'est-à-dire, celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être.

Il semble même que l'esprit ne serait pas capable de se représenter des idées universelles de genre, d'espèce, etc., s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un. Car toute créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voie quelque chose de créé, lorqu'on voit, par exemple, un triangle en général. Enfin je ne crois pas qu'on puisse bien rendre raison de la manière dont l'esprit connaît plusieurs vérités abstraites et générales, que par la présence de celui qui peut éclairer l'esprit en une infinité de façons différentes.

Enfin la preuve [1] de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide, et la première, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini [2]. Car il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas ; et qu'il a une idée très distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui, puisqu'on ne peut pas concevoir, que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé.

Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini, de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder. Ainsi l'esprit n'aperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini ; et tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini ; de

[1] On trouvera cette preuve expliquée au long dans le livre suivant, chap. XI.
[2] C'est la preuve de Descartes que Malebranche a d'ailleurs ainsi résumée: Si Dieu est pensé, il faut qu'il soit. Voir le chap. 10 du livre 4.

2. 11

même que Dieu ne tient pas son être des créatures mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin.

Voici une preuve, qui fera peut-être une démonstration pour ceux qui sont accoutumés aux raisonnements abstraits. Il est certain que les idées sont efficaces, puisqu'elles agissent dans l'esprit et qu'elles l'éclairent, puisqu'elles le rendent heureux ou malheureux par les perceptions agréables ou désagréables dont elles l'affectent. Or rien ne peut agir immédiatement dans l'esprit, s'il ne lui est supérieur; rien ne le peut que Dieu seul; car il n'y a que l'auteur de notre être qui en puisse changer les modifications. Donc il est nécessaire que toutes nos idées se trouvent dans la substance efficace de la Divinité, qui seule n'est intelligible ou capable de nous éclairer, que parce qu'elle seule peut affecter les intelligences [1]. « Insinuavit nobis Christus, dit saint Augustin, animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non beatificari, NON ILLUMINARI NISI AB IPSA SUBSTANTIA DEI. »

Enfin il n'est pas possible que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions que lui-même : c'est une notion commune à tout homme capable de quelque réflexion, et l'écriture sainte ne nous permet pas de douter que Dieu n'ait fait toutes choses pour lui. Il est donc nécessaire que non seulement notre amour naturel, je veux dire le mouvement qu'il produit dans notre esprit, tende vers lui ; mais encore que la connaissance et que la lumière qu'il lui donne nous fassent connaître quelque chose qui soit en lui ; car tout ce qui vient de Dieu ne peut être que pour Dieu. Si Dieu faisait un esprit et lui donnait pour idée, ou pour l'objet immédiat de sa connaissance le soleil, Dieu ferait, ce me semble, cet esprit et l'idée de cet esprit pour le soleil et non pas pour lui.

Dieu ne peut donc faire un esprit pour connaître ses ouvrages, si ce n'est que cet esprit voie en quelque façon Dieu en voyant ses ouvrages. De sorte que l'on peut dire, que si nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous ne verrions aucune chose [2] : de même que si nous n'aimions Dieu, je veux dire, si Dieu n'imprimait sans cesse en nous l'amour du bien

[1] In Joan. Tract.
[2] Liv. I, chap. 1.

en général, nous n'aimerions aucune chose. Car cet amour étant notre volonté, nous ne pouvons rien aimer, ni rien vouloir sans lui ; puisque nous ne pouvons aimer des biens particuliers qu'en déterminant vers ces biens le mouvement d'amour que Dieu nous donne pour lui. Ainsi comme nous n'aimons aucune chose que par l'amour nécessaire que nous avons pour Dieu, nous ne voyons aucune chose que par la connaissance naturelle que nous avons de Dieu ; et toutes les idées particulières que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du Créateur, comme tous les mouvements de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le Créateur.

Je ne crois pas qu'il y ait de théologiens qui ne tombent d'accord que les impies aiment Dieu de cet amour naturel dont je parle ; et saint Augustin et quelques autres pères assurent comme une chose indubitable, que les impies voient dans Dieu les règles des mœurs et les vérités éternelles. De sorte que l'opinion que j'explique ne doit faire peine à personne [1]. Voici comme parle saint Augustin : « Ab illa incommutabilis luce voritatis etiam impius, dum ab ea avertitur, quodammodo tangitur. Hinc est quod etiam impii cogitant æternitatem, et multa recte reprehendunt, rectèque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident, quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Uubi autem eas vident? Neque enim in sua natura. Nam cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, quis vero regulas immutabiles videat, has quis in eis et hoc videre potuerit... ubinam ergo sunt istæ regulæ scriptæ, nisi in libro lucis illius, quæ veritas dicitur, unde lex omnis justa describitur... in qua videt quid operandum sit, etiam qui operatur injustitiam, et ipse est qui ab illa luca avertitur à qua tamen tangitur [2]. »

Il y a dans saint Augustin une infinité de passages semblables à celui-ci, par lesquels il prouve que nous voyons Dieu dès cette vie, par la connaissance que nous avons des vérités éternelles. La vérité est incréée, immuable, immense, éternelle,

[1] Voyez la préface des entretiens sur la Métaphysique, et la réponse aux vraies et fausses idées, ch. 7 et 21. (Note de Malebranche.)

[2] Liv. 14, *de Trin.* ch. 15.

au-dessus de toutes choses. Elle est vraie par elle-même. Elle ne tient sa perfection d'aucune chose. Elle rend les créatures plus parfaites, et tous les esprits cherchent naturellement à la connaître. Il n'y a rien qui puisse avoir toutes ces perfections que Dieu. Donc la vérité est Dieu. Nous voyons de ces vérités immuables et éternelles. Donc nous voyons Dieu. Ce sont là les raisons de saint Augustin, les nôtres en sont un peu différentes; et nous ne voulons point nous servir injustement de l'autorité d'un si grand homme pour appuyer notre sentiment.

Nous pensons donc que les vérités, même celles qui sont éternelles, comme que deux fois deux font quatre, ne sont pas seulement des êtres absolus, tant s'en faut que nous croyons qu'elles soient Dieu même. Car il est visible que cette vérité ne consiste que dans un rapport d'égalité, qui est entre deux fois deux et quatre. Ainsi nous ne disons pas que nous voyons Dieu en voyant les vérités, comme le dit saint Augustin, mais en voyant les *idées* de ces vérités : car les idées sont réelles, mais l'égalité entre les idées, qui est la vérité, n'est rien de réel. Quand par exemple, on dit que du drap que l'on mesure a trois aunes, le drap et les aunes sont réelles. Mais l'égalité entre trois aunes et le drap n'est point un être réel; ce n'est qu'un rapport, qui se trouve entre les trois aunes et le drap. Lorsqu'on dit que deux fois deux font quatre, les idées des nombres sont réelles; mais l'égalité qui est entre eux n'est qu'un rapport. Ainsi, selon notre sentiment, nous voyons Dieu, lorsque nous voyons des vérités éternelles, non que ces vérités soient Dieu, mais parce que les idées dont ces vérités dépendent sont en Dieu; peut-être même que saint Augustin l'a entendu ainsi. Nous croyons aussi que l'on connaît en Dieu les choses changeantes et corruptibles, quoique saint Augustin ne parle que des choses immuables et incorruptibles, parce qu'il n'est pas nécessaire pour cela de mettre quelque imperfection en Dieu ; puisqu'il suffit, comme nous avons déjà dit, que Dieu nous fasse voir ce qu'il y a dans lui qui a rapport à ces choses.

Mais quoique je dise que nous voyons en Dieu les choses matérielles et sensibles, il faut bien prendre garde que je ne dis pas, que nous en ayions en Dieu les sentiments, mais seulement que c'est Dieu qui agit en nous ; car Dieu connaît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous aperce-

vons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception *sentiment* et *idée* pure. Le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui la cause en nous ; et il la peut causer quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre âme, qu'elle en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu et nous la voyons, parce qu'il lui plaît de nous la découvrir ; et Dieu joint la sensation à l'idée, lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyions ainsi, et que nous entrions dans les sentiments et dans les passions que nous devons avoir par rapport à eux.

Nous croyons enfin que tous les esprits voient les lois éternelles aussi bien que les autres choses en Dieu, mais avec quelque différence. Ils connaissent l'ordre et les vérités éternelles, et même les êtres que Dieu a faits selon ces vérités ou selon l'ordre, par l'union que ces esprits ont nécessairement avec le verbe, ou la sagesse de Dieu qui les éclaire, comme on vient de l'expliquer. Mais, c'est l'impression qu'ils reçoivent sans cesse de la volonté de Dieu, lequel les porte vers lui, et tâche, pour ainsi dire, de rendre leur volonté entièrement semblable à la sienne, qu'ils connaissent que l'ordre immuable est leur loi indispensable, ordre qui comprend ainsi toutes les lois éternelles : comme, qu'il faut aimer le bien, et fuir le mal, qu'il faut aimer la justice plus que toutes les richesses, qu'il vaut mieux obéir à Dieu que de commander aux hommes, et une infinité d'autres lois naturelles. Car la connaissance de toutes ces lois, ou de l'obligation qu'ils ont de se conformer à l'ordre immuable, n'est pas différente de la connaissance de cette impression, qu'ils sentent toujours en eux-mêmes, quoiqu'ils ne la suivent pas toujours par le choix libre de leur volonté, et qu'ils savent être commune à tous les esprits, quoiqu'elle ne soit pas également forte dans tous les esprits.

C'est par cette dépendance, par ce rapport, par cette union de notre esprit au verbe de Dieu, et de notre volonté à son amour, que nous sommes faits à l'image et à la ressemblance de Dieu ; et quoique cette image soit beaucoup effacée par le péché, cependant il est nécessaire qu'elle subsiste autant que nous. Mais si nous portons l'image du verbe humilié sur la terre, et si nous suivons les mouvements du Saint-Esprit, cette image primitive de notre première création, cette union de notre

esprit au verbe du Père, et à l'amour du Père et du Fils sera rétablie et rendue ineffaçable. Nous serons semblables à Dieu, si nous sommes semblables à l'Homme-Dieu. Enfin Dieu sera tout en nous, et nous tout en Dieu, d'une manière bien plus parfaite, que celle par laquelle il est nécessaire, afin que nous subsistions, que nous soyons en lui, et qu'il soit en nous.

Voilà quelques raisons qui peuvent faire croire, que les esprits aperçoivent toutes choses par la présence intime de celui qui comprend tout dans la simplicité de son être [1]. Chacun en jugera selon la conviction intérieure qu'il en recevra, après y avoir sérieusement pensé. Mais on croit qu'il n'y a aucune vraisemblance dans toutes les autres manières d'expliquer ces choses, et que cette dernière paraîtra plus que vraisemblable. Ainsi nos âmes dépendent de Dieu en toutes façons. Car de même que c'est lui qui leur fait sentir la douleur, le plaisir, et toutes les autres sensations par l'union naturelle qu'il a mise entre elles et nos corps, qui n'est autre que son décret et sa volonté générale, ainsi c'est lui qui par l'union naturelle qu'il a mise aussi entre la volonté de l'homme, et la représentation des idées que renferme l'immensité de l'être Divin, leur fait connaître tout ce qu'elles connaissent, et cette union naturelle n'est aussi que sa volonté générale. De sorte qu'il n'y a que lui qui nous puisse éclairer, en nous représentant toutes choses ; de même qu'il n'y a que lui qui nous puisse rendre heureux, en nous laissant goûter toutes sortes de plaisirs.

Demeurons donc dans ce sentiment, que Dieu est le monde intelligible, ou le lieu des esprits, de même que le monde matériel est le lieu des corps : que c'est de sa puissance qu'ils reçoivent toutes leurs modifications, que c'est dans sa sagesse qu'ils trouvent toutes leurs idées, et que c'est par son amour qu'ils sont agités de tous leurs mouvements réglés ; et parce que sa puissance et son amour ne sont que lui, croyons saint Paul, qu'il n'est pas loin de chacun de nous, et que c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être [2]. « Non longe

[1] Voyez les *Eclaircissements*, la réponse au livre des vraies et fausses idées, la première lettre contient la défense opposée à cette réponse. Les deux premiers entretiens sur la métaphysique, la réponse à M. Régis, et surtout ma réponse à une lettre de M. Arnaud. Vous trouverez peut-être là mon sentiment plus clairement démontré. (Note de Malebranche.)

[2] Act. Ap. ch. 17, 28.

est ab uno quoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemus et sumus. »

CHAPITRE VII

I. Quatre différentes manières de voir les choses. — II. Comment on connaît Dieu. — III. Comment on connaît les corps. — IV. Comment on connaît son âme. — V. Comment on connaît les âmes des autres hommes et les purs esprits.

Afin d'abréger et d'éclaircir le sentiment que je viens d'établir touchant la manière dont l'esprit aperçoit tous les différents objets de ses connaissances, il est nécessaire que je distingue en lui quatre manières de connaître.

I. La première, est de connaître les choses par elles-mêmes.

La seconde, de les connaître par leurs idées, c'est-à-dire, comme je l'entends ici, par quelque chose qui soit différent d'elles.

La troisième, de les connaître par conscience, ou par sentiment intérieur.

La quatrième, de les connaître par conjecture.

On connaît les choses par elles-mêmes et sans idées, lorsqu'elles sont intelligibles par elles-mêmes, c'est-à-dire, lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit et par là se découvrir à lui. Car l'entendement est une faculté de l'âme purement passive, et l'activité ne se trouve que dans la volonté. Ses désirs mêmes ne sont point les causes véritables des idées, ils ne sont que les causes occasionnelles ou naturelles de leur présence, en conséquence des lois naturelles de l'union de notre âme avec la raison universelle, ainsi que je l'expliquerai ailleurs. On connaît les choses par leurs idées, lorsqu'elles ne sont point intelligibles par elles-mêmes, soit parce qu'elles sont corporelles, soit parce qu'elles ne peuvent affecter l'esprit ou se découvrir à lui. On connaît par conscience toutes les choses qui ne sont point distinguées de soi. Enfin on connaît par conjecture les choses qui sont différentes de soi et de celles que l'on connaît en elles-mêmes et par des idées, comme lorsqu'on pense que certaines choses sont semblables à quelques autres que l'on connaît.

II. Il n'y a que Dieu que l'on connaisse par lui-même; car encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui, et qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puisse agir dans l'esprit, et se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et directe. Il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance. Enfin, dans cette vie, ce n'est que par l'union que nous avons avec lui, que nous sommes capables de connaître ce que nous connaissons, ainsi que nous avons expliqué dans le chapitre précédent [1]; car c'est notre seul maître qui préside à notre esprit, selon saint Augustin, sans l'entremise d'aucune créature.

On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini, que l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire, par un être particulier, par un être différent de l'être universel et infini. Mais, pour les êtres particuliers, il n'est pas difficile de concevoir qu'ils puissent être représentés par l'être infini qui les renferme dans sa substance très efficace et par conséquent très intelligible. Ainsi il est nécessaire de dire, que l'on connaît Dieu par lui-même, quoique la connaissance que l'on a en cette vie soit très imparfaite, et que l'on connaît les choses corporelles par leurs idées, c'est-à-dire, en Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu qui renferme le monde intelligible, où se trouvent les idées de toutes choses.

Mais encore que l'on puisse voir toutes choses en Dieu, il ne s'ensuit pas qu'on les y voie toutes; on ne voit en Dieu que les choses dont on a des idées et il y a des choses que l'on voit sans idées, ou qu'on ne connaît que par sentiment.

III. Toutes les choses qui sont en ce monde, dont nous ayons quelque connaissance, sont des corps ou des esprits, propriétés de corps, propriétés d'esprits. On ne peut douter que l'on ne voie les corps avec leurs propriétés par leurs idées, parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être, qui les renferme d'une manière intelligible. Ainsi c'est en Dieu et par leurs idées, que nous voyons les corps avec leurs propriétés; et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est très parfaite : je veux dire que

[1] Humanis mentibus nulla interposita natura præsidet. Aug. I. de vera relig. cap. 55.

l'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable, et que nous ne pouvons désirer d'avoir une idée plus distincte et plus féconde de l'étendue, des figures et des mouvements que celle que Dieu nous en donne.

Comme les idées des choses qui sont en Dieu renferment toutes leurs propriétés, qui en voit les idées en peut voir successivement toutes les propriétés ; car lorsqu'on voit les choses comme elles sont en Dieu, on les voit toujours d'une manière très parfaite, si l'esprit qui les y voit était infini. Ce qui manque à la connaissance que nous avons de l'étendue, des figures et des mouvements, n'est point un défaut de l'idée qui la représente, mais de notre esprit qui la considère.

IV. Il n'en est pas de même de l'âme, nous ne la connaissons point par son idée : nous ne la voyons point en Dieu; nous ne la connaissons que par conscience, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite. Nous ne savons de notre âme que ce que nous sentons se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière, etc., nous ne pourrions savoir si notre âme en serait capable, parce que nous ne la connaissons point par son idée. Mais si nous voyions en Dieu l'idée qui répond à notre âme, nous connaîtrions en même temps, ou nous pourrions connaître toutes les propriétés dont elle est capable; comme nous connaissons ou nous pouvons connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable, parce que nous connaissons l'étendue par son idée.

Il est vrai que nous connaissons assez par notre conscience, ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, que notre âme est quelque chose de grand, mais il se peut faire que ce que nous en connaissons ne soit presque rien de ce qu'elle est en elle-même. Si on ne connaissait de la matière que vingt ou trente figures dont elle aurait été modifiée, certainement on n'en connaîtrait presque rien, en comparaison de ce que l'on en peut connaître par l'idée qui la réprésente. Il ne suffit donc pas pour connaître parfaitement l'âme, de savoir ce que nous en savons par le seul sentiment intérieur ; puisque la conscience que nous avons de nous-mêmes ne nous montre peut-être que la moindre partie de notre être.

On peut conclure de ce que nous venons de dire, qu'encore que nous connaissions plus distinctement l'existence de notre âme que l'existence de notre corps, et de ceux qui nous environnent, cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de la nature de l'âme que de la nature des corps : et cela peut servir à accorder les différents [1] sentiments de ceux qui disent, qu'il n'y a rien qu'on connaisse mieux que l'âme, et de ceux qui assurent qu'il n'y a rien qu'ils connaissent moins.

Cela peut aussi servir à prouver que les idées qui nous représentent quelque chose hors de nous, ne sont point des modifications de notre âme. Car si l'âme voyait toutes choses en considérant ses propres modifications, elle devrait connaître plus clairement son essence ou sa nature que celle des corps, et toutes les sensations ou modifications dont elle est capable, que les figures ou modifications dont les corps sont capables. Cependant elle ne connaît point qu'elle soit capable d'une telle sensation par la vue qu'elle a d'elle-même en consultant son idée, mais seulement par expérience; au lieu qu'elle connaît que l'étendue est capable d'un nombre infini de figures par l'idée qu'elle a de l'étendue. Il y a même de certaines sensations comme les couleurs et les sons, que la plupart des hommes ne peuvent reconnaître, si elles sont ou ne sont pas des modifications de l'âme ; et il n'y a point de figures que tous les hommes par l'idée qu'ils ont de l'étendue, ne reconnaissent être des modifications des corps.

Ce que je viens de dire fait aussi voir la raison pour laquelle on ne peut pas donner de définition, qui fasse connaître les modifications de l'âme ; car puisqu'on ne connaît ni l'âme, ni ses modifications par des idées, mais seulement par des sentiments, et que tels sentiments, de plaisir, par exemple, de douleur, de chaleur, etc., ne sont point attachés aux mots, il est clair que si quelqu'un n'avait jamais vu de couleur ni senti de chaleur, on ne pourrait lui faire connaître ces sensations par toutes les définitions qu'on lui en donnerait. Or les hommes n'ayant leurs sentiments qu'à cause du corps, et leur corps

[1] Voyez les *Éclaircissements*, liv. XIe où il se justifie contre plusieurs cartésiens, tels qu'Arnaud et Régis, d'avoir abandonné en ce point important la doctrine de Descartes, d'après laquelle l'âme est plus claire que le corps. C'est une question sur laquelle d'ailleurs Malebranche revient fréquemment dans la *Recherche* et dans ses autres ouvrages.

n'étant pas disposé en tout de la même manière, il arrive souvent que les mots sont équivoques, que ceux dont on se sert pour exprimer les modifications de son âme signifient tout le contraire de ce qu'on prétend, et que souvent on fait penser à l'amertume, par exemple, lorsqu'on croit faire penser à la douceur.

Encore que nous n'ayons pas une entière connaissance de notre âme, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur, suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté, et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions ; et c'est apparemment pour cela que Dieu ne nous la fait point connaître par son idée, comme il nous fait connaître les corps. La connaissance que nous avons de notre âme par conscience est imparfaite, il est vrai, mais elle n'est point fausse. La connaissance au contraire que nous avons des corps par sentiment ou par conscience, si on peut appeler conscience le sentiment confus que nous avons de ce qui se passe dans notre corps, n'est pas seulement imparfaite, mais elle est fausse. Il nous fallait donc une idée des corps pour corriger les sentiments que nous en avons; mais nous n'avons point besoin de l'idée de notre âme, puisque la conscience que nous en avons ne nous engage point dans l'erreur; et que pour ne nous point tromper dans sa connaissance, il suffit de ne la point confondre avec le corps, ce que nous pouvons faire par la raison, puisque l'idée que nous avons du corps nous découvre que les modalités dont il est capable, sont bien différentes de celles que nous sentons. Enfin si nous avions une idée de l'âme aussi claire que celle que nous avons du corps, cette idée nous l'eût trop fait considérer comme séparée de lui. Ainsi elle eût diminué l'union de notre âme avec notre corps, en nous empêchant de la regarder comme répandue dans tous nos membres, ce que je n'explique pas davantage.

V. De tous les objets de notre connaissance, il ne nous reste plus que les âmes des autres hommes, et que les pures intelligences; et il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture. Nous ne les connaissons présentement ni en elles-mêmes, ni par leurs idées; et comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connaissions par conscience. Nous conjecturons que les âmes des autres hommes

sont de même espèce que la nôtre. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent ; et même lorsque ces sentiments n'ont point de rapport au corps, nous sommes assurés que nous ne nous trompons point, parce que nous voyons en Dieu certaines idées et certaines lois immuables, selon lesquelles nous savons avec certitude que Dieu agit également dans tous les esprits.

Je sais que deux fois deux font quatre, qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, et je ne me trompe point de croire que les autres connaissent ces vérités aussi bien que moi. J'aime le bien et le plaisir, je hais le mal et la douleur, je veux être heureux, et je ne me trompe point de croire, que les hommes, les anges et les démons mêmes ont ces inclinations. Je sais même que Dieu ne fera jamais d'esprits qui ne désirent d'être heureux, ou qui puissent désirer d'être malheureux. Mais je le sais avec évidence et certitude, parce que c'est Dieu qui me l'apprend; car quel autre que Dieu pourrait me faire connaître les desseins et les volontés de Dieu ? Mais lorsque le corps a quelque part à ce qui se passe en moi, je me trompe presque toujours, si je juge des autres par moi-même. Je sens de la chaleur, je vois une telle grandeur ou une telle couleur; je goûte une telle ou telle saveur à l'approche de certains corps; je me trompe si je juge des autres par moi-même. Je suis sujet à certaines passions, j'ai de l'amitié ou de l'aversion pour telles ou telles choses, et je juge que les autres me ressemblent ; ma conjecture est souvent fausse. Ainsi la connaissance que nous avons des autres hommes est fort sujette à l'erreur, si nous n'en jugeons que par les sentiments que nous avons de nous-mêmes.

S'il y a quelques êtres différents de Dieu, de nous-mêmes, des corps et des purs esprits, cela nous est inconnu. Nous avons de la peine à nous persuader qu'il y en ait ; et après avoir examiné les raisons de certains philosophes qui prétendent le contraire, nous les avons trouvées fausses ; ce qui nous a confirmé dans le sentiment que nous avions, qu'étant tous hommes de même nature, nous avions tous les mêmes idées : parce que nous avons tous besoin de connaître les mêmes choses.

CHAPITRE VIII

I. La présence intime de l'idée vague de l'être en général est la cause de toutes les abstractions déréglées de l'esprit, et de la plupart des chimères de la philosophie ordinaire, qui empêchent beaucoup de philosophes de reconnaître la solidité des vrais principes de physique. — II. Exemple touchant l'essence de la matière.

I. Cette présence claire, intime, nécessaire de Dieu, je veux dire de l'être, sans restriction particulière, de l'être infini, de l'être en général, à l'esprit de l'homme, agit sur lui plus fortement que la présence de tous les objets finis. Il est impossible qu'il se défasse entièrement de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. Peut-être pourrait-on dire qu'il s'en peut éloigner, à cause qu'il peut penser à des êtres particuliers ; mais on se tromperait. Car quand l'esprit considère quelque être en particulier, ce n'est pas tant qu'il s'éloigne de Dieu, que c'est plutôt qu'il s'approche, s'il est permis de parler ainsi, de quelqu'une de ses perfections représentatives de cet être, en s'éloignant de toutes les autres. Toutefois il s'en éloigne de telle manière, qu'il ne les perd point entièrement de vue, et qu'il est presque toujours en état de les aller chercher et de s'en approcher. Elles sont toujours présentes à l'esprit, mais l'esprit ne les aperçoit que dans une confusion inexplicable à cause de sa petitesse et de la grandeur de l'idée de l'être. On peut bien être quelque temps sans penser à soi-même; mais on ne saurait, ce me semble, substituer un moment sans penser à l'être; et dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de l'être. Mais parce que les choses qui nous sont fort ordinaires, et qui ne nous touchent point, ne réveillent point l'esprit avec quelque force, et ne l'obligent point à faire quelque réflexion sur elles; cette idée de l'être, quelque grande, vaste, réelle et positive qu'elle soit, nous est si familière et nous touche si peu, que nous croyons quasi ne la point voir, que nous n'y faisons point de réflexion, que nous jugeons ensuite qu'elle a peu de réalité, et qu'elle n'est formée que de l'assemblage confus de toutes les idées particulières, quoiqu'au con-

traire ce soit dans elle seule et par elle seule que nous apercevons tous les êtres en particulier.

Quoique cette idée, que nous recevons par l'union immédiate que nous avons avec le verbe de Dieu, la souveraine raison, ne nous trompe jamais par elle-même, comme celles que nous recevons à cause de l'union que nous avons avec notre corps lesquelles nous représentent les choses autrement qu'elles sont; cependant je ne crains point de dire que nous faisons un si mauvais usage des meilleures choses, que la présence ineffaçable de cette idée, est une des principales causes de toutes les abstractions déréglées de l'esprit, et par conséquent de toute cette philosophie abstraite et chimérique, qui explique tous les effets naturels par des termes généraux d'acte, de puissance, de cause, d'effet, de formes substantielles, de facultés, de qualités occultes, etc. Car il est constant que tous ces termes et plusieurs autres ne réveillent point d'autres idées dans l'esprit, que des idées vagues et générales, c'est-à-dire de ces idées qui se présentent à l'esprit d'elles-mêmes, sans peine et sans application de notre part, de ces idées que renferme l'idée ineffaçable de l'être.

Qu'on lise avec toute l'attention possible toutes les définitions, et toutes les explications que l'on donne des formes substantielles, que l'on cherche avec soin en quoi consiste l'essence de toutes ces entités, que les philosophes imaginent comme il leur plaît, et en si grand nombre, qu'ils sont obligés d'en faire plusieurs divisions et subdivisions; et je m'assure qu'on ne réveillera jamais dans son esprit d'autre idée de toutes ces choses, que celles de l'être et de la cause en général.

Car voici ce qui arrive ordinairement aux philosophes. Ils voient quelque effet nouveau, ils imaginent aussitôt une entité nouvelle pour le produire. Le feu échauffe; il y a donc dans le feu quelque entité qui produit cet effet, laquelle est différente de la matière dont le feu est composé. Et parce que le feu est capable de plusieurs effets différents, comme de séparer les corps, de les réduire en cendre et en verre, de les sécher, les durcir, les amollir, les dilater, les purifier, de nous échauffer, nous éclairer, etc, ils donnent libéralement au feu autant de facultés ou de qualités réelles qu'il est capable de produire d'effets différents.

Mais si l'on fait réflexion à toutes les définitions qu'ils donnent de ces facultés, on reconnaîtra que ce ne sont que des définitions de logique, et qu'elles ne réveillent point d'autres idées que celle de l'être et de la cause en général, que l'esprit rapporte à l'effet qui se produit, de sorte qu'on n'en est pas plus savant quand on les a fort étudiées. Car tout ce qu'on retire de cette sorte d'étude, c'est qu'on s'imagine savoir mieux que les autres, ce que toutefois on sait beaucoup moins; non seulement parce qu'on admet plusieurs entités qui ne furent jamais, mais encore, parce qu'étant préoccupé, on se rend incapable de concevoir, comment il se peut faire que de la matière toute seule comme celle du feu, étant mue contre des corps différemment disposés, y produise tous les différents effets que nous voyons que le feu produit.

Il est manifeste à tous ceux qui ont un peu lu, que presque tous les livres de science, et principalement ceux qui traitent de la physique, de la médecine, de la chimie et de toutes les choses particulières de la nature, sont tous pleins de raisonnements fondés sur les qualités élémentaires et sur les qualités secondes, comme les *attractrices*, les *rétentrices*, les *concoctrices*, les *expultrices*, et autres semblables; sur d'autres qu'ils appellent occultes, sur les vertus spécifiques, et sur plusieurs autres entités que les hommes composent de l'idée générale de l'être et de celle de la cause de l'effet qu'ils voient. Ce qui semble ne pouvoir arriver qu'à cause de la facilité qu'ils ont à considérer l'idée de l'être en général, qui est toujours présente à leur esprit par la présence intime de celui qui renferme tous les êtres.

Si les philosophes ordinaires se contentaient de donner leur physique simplement comme une logique, qui fournirait des termes propres pour parler des choses de la nature, et s'ils laissaient en repos ceux qui attachent à ces termes des idées distinctes et particulières afin de se faire entendre, on ne trouverait rien à reprendre dans leur conduite. Mais ils prétendent eux-mêmes expliquer la nature par leurs idées générales et abstraites, comme si la nature était abstraite; et ils veulent absolument que la physique de leur maître Aristote soit une véritable physique, qui explique le fond des choses, et non pas simplement une logique, quoiqu'elle ne contienne rien de sup-

portable que quelques définitions si vagues et quelques termes si généraux, qu'ils peuvent servir dans toute sorte de philosophie; ils sont enfin si fort entêtés de toutes ces entités imaginaires et de ces idées vagues et indéterminées qui leur naissent naturellement dans l'esprit, qu'ils sont incapables de s'arrêter assez longtemps à considérer les idées réelles des choses, pour en reconnaître la solidité et l'évidence, et c'est ce qui est la cause de l'extrême ignorance où ils sont des vrais principes de physique. Il en faut donner quelque preuve.

II. Les philosophes tombent assez d'accord, qu'on doit regarder comme l'essence [1] d'une chose, ce que l'on reconnaît de premier dans cette chose, ce qui en est inséparable, et d'où dépendent toutes les propriétés qui lui conviennent. De sorte que pour découvrir en quoi consiste l'essence de la matière, il faut regarder toutes les propriétés qui lui conviennent, ou qui sont renfermées dans l'idée qu'on en a : comme la dureté, la mollesse, la fluidité, le mouvement, le repos, la figure, la divisibilité, l'impénétrabilité et l'étendue, et considérer d'abord lequel de tous ses attributs en est inséparable. Ainsi la fluidité, la dureté, la mollesse, le mouvement et le repos se pouvant séparer de la matière, puisqu'il y a plusieurs corps qui sont sans dureté, ou sans fluidité, ou sans mollesse, qui ne sont point en mouvement, ou enfin qui ne sont point en repos, il s'ensuit clairement que tous ces attributs ne lui sont point essentiels.

Mais il en reste encore quatre, que nous concevons inséparables de la matière, savoir : la figure, la divisibilité, l'impénétrabilité et l'étendue. De sorte que pour voir quel est l'attribut qu'on doit prendre pour l'essence, il ne faut plus songer à les séparer; mais seulement examiner lequel est le premier, et qui n'en suppose point d'autre. On reconnaît facilement, que la figure, la divisibilité et l'impénétrabilité supposent l'étendue, et que l'étendue ne suppose rien; mais que, dès qu'elle est donnée, la divisibilité, l'impénétrabilité et la figure sont données. Ainsi on doit conclure que l'étendue est l'essence de la matière, sup-

[1] Si on reçoit cette définition du mot *essence*, tout le reste est absolument démontré; si on ne la reçoit pas, ce n'est plus qu'une question de nom, de savoir en quoi consiste l'essence de la matière, ou plutôt cela ne peut entrer en question. (Note de Malebranche.)

posé qu'elle n'ait que les attributs dont nous venons de parler, ou d'autres semblables; et je ne crois pas qu'il y ait personne au monde qui en puisse douter, après y avoir sérieusement pensé.

Mais la difficulté est de savoir, si la matière n'a point encore quelques autres attributs différents de l'étendue et de ceux qui en dépendent; de sorte que l'étendue même ne lui soit point essentielle, et qu'elle suppose quelque chose qui en soit le sujet et le principe.

Plusieurs personnes après avoir considéré très attentivement l'idée qu'ils avaient de la matière par tous les attributs qui en sont connus, après avoir aussi médité les effets de la nature, autant que la force et la capacité de l'esprit le peut permettre, se sont fortement persuadées que l'étendue ne suppose aucune chose dans la matière, soit parce qu'ils n'ont pas eu d'idée distincte et particulière de cette prétendue chose qui précède l'étendue, soit encore parce qu'ils n'ont vu aucun effet qui la prouve.

Car de même que pour se persuader, qu'une montre n'a point quelque entité différente de la matière dont elle est composée, il suffit de savoir comment la différente disposition des roues peut produire tous les mouvements d'une montre, et de n'avoir outre cela aucune idée distincte de ce qui pourrait être cause de ces mouvements, quoiqu'on en ait plusieurs de logique. Ainsi, parce que ces personnes n'ont point d'idée distincte de ce qui pourrait être dans la matière, si l'étendue en était ôtée, qu'ils ne voient aucun attribut qui le fasse connaître, que l'étendue étant donnée, tous les attributs que l'on conçoit appartenir à la matière sont donnés, et que la matière n'est cause d'aucun effet, qu'on ne puisse concevoir que de l'étendue diversement configurée et diversement agitée ne puisse produire, ils se sont persuadés de là que l'étendue était l'essence de la matière.

Mais de même que les hommes n'ont point de démonstration certaine qu'il n'y a point quelque intelligence, ou quelque entité nouvellement créée dans les roues d'une montre, ainsi personne ne peut sans une révélation particulière, assurer comme une démonstration de géométrie, qu'il n'y a que de l'étendue diversement configurée dans une pierre. Car il se peut

absolument faire que l'étendue soit jointe avec quelque autre chose que nous ne concevons pas, parce que nous n'en avons point d'idée, quoiqu'il semble fort déraisonnable de le croire et de l'assurer ; puisqu'il est contre la raison d'assurer ce qu'on ne sait point et ce qu'on ne conçoit point.

Toutefois quand on supposerait, qu'il y aurait quelqu'autre chose que l'étendue dans la matière, cela n'empêcherait pas, si on y prend bien garde, que l'étendue n'en fût l'essence, selon la définition que l'on vient de donner de ce mot. Car enfin il est absolument nécessaire que tout ce qu'il y a au monde, soit ou bien un être, ou bien la manière d'un être, un esprit attentif ne le peut nier. Or l'étendue n'est pas la manière d'un être : donc c'est un être. Mais, puisque la matière n'est point un composé de plusieurs êtres comme l'homme, qui est composé de corps et d'esprit, puisque la matière n'est qu'un seul être, il est manifeste que la matière n'est rien autre chose que l'étendue.

Pour prouver maintenant que l'étendue n'est pas la manière d'un être, mais que c'est véritablement un être, il faut remarquer qu'on ne peut concevoir la manière d'un être, qu'on ne conçoive en même temps l'être dont il est la manière. On ne peut concevoir de rondeur, par exemple, qu'on ne conçoive de l'étendue, parce que la manière d'un être n'étant que l'être même d'une telle façon, la rondeur, par exemple, de la cire n'étant que la cire même d'une telle façon, il est visible qu'on ne peut concevoir la manière sans l'être. Si donc l'étendue était la manière d'un être, on ne pourrait concevoir l'étendue sans cet être, dont l'étendue serait la manière. Cependant on la conçoit fort facilement toute seule. Donc elle n'est point la manière d'aucun être, et par conséquent elle est elle-même un être. Ainsi elle fait l'essence de la matière, puisque la matière n'est qu'un être, et non pas un composé de plusieurs êtres, comme nous venons de dire.

Mais plusieurs philosophes sont si fort accoutumés aux idées générales et aux entités de logique, que leur esprit en est plus occupé que de celles qui sont particulières, distinctes et de physique. Cela paraît assez de ce que les raisonnements qu'ils font sur les choses naturelles, ne sont appuyés que sur des notions de logique, d'acte et de puissance, et d'un nombre infini d'entités imaginaires, qu'ils ne discernent point de celles qui

sont réelles. Ces personnes donc trouvant une merveilleuse facilité de voir en leur manière ce qui leur plaît de voir, s'imaginent qu'ils ont meilleure vue que les autres, et qu'ils voient distinctement que l'étendue suppose quelque chose, et qu'elle n'est qu'une propriété de la matière, de laquelle même elle peut être dépouillée.

Toutefois, si on leur demande qu'ils expliquent cette chose, qu'ils prétendent apercevoir dans la matière par delà l'étendue, ils le font en plusieurs façons qui font toutes voir qu'ils n'en ont point d'autre idée que celle de l'être ou de la substance en général. Cela paraît clairement lorsqu'on prend garde, que cette idée ne renferme point d'attributs particuliers qui conviennent à la matière. Car si on ôte l'étendue de la matière, on ôte tous les attributs et toutes les propriétés que l'on conçoit distinctement lui appartenir, quand même on y laisserait cette chose qu'ils s'imaginent en être l'essence ; il est visible qu'on n'en pourrait pas faire un ciel, une terre, ni rien de ce que nous voyons. Et tout au contraire si on ôte ce qu'ils imaginent être l'essence de la matière, pourvu qu'on laisse l'étendue, on laisse tous les attributs et toutes les propriétés que l'on conçoit distinctement renfermés dans l'idée de la matière; car il est certain qu'on peut former avec de l'étendue toute seule un ciel, une terre, et tout le monde que nous voyons, et encore une infinité d'autres. Ainsi ce quelque chose qu'ils supposent au delà de l'étendue n'ayant point d'attributs que l'on conçoive distinctement lui appartenir, et qui soient clairement renfermés dans l'idée qu'on en a, n'est rien de réel si l'on en croit la raison ; et même ne peut de rien servir pour expliquer les effets naturels. Et ce qu'on dit que c'est le sujet et le principe de l'étendue se dit *gratis*, et sans que l'on conçoive distinctement ce qu'on dit ; c'est-à-dire sans qu'on en ait d'autre idée qu'une générale et de logique, comme de sujet et de principe. De sorte que l'on pourrait encore imaginer un nouveau sujet et un nouveau principe de ce sujet de l'étendue, et ainsi à l'infini, parce que l'esprit se représente des idées générales de sujet, et de principe comme il lui plaît.

Il est vrai qu'il y a grande apparence, que les hommes n'auraient pas obscurci si fort l'idée qu'ils ont de la matière, s'ils n'avaient eu quelque raison pour cela ; et que plusieurs sou-

tiennent des sentiments contraires à ceux-ci par des principes de théologie. Sans doute l'étendue n'est point l'essence de la matière, si cela est contraire à la foi, on y souscrit. L'on est, grâce à Dieu, très persuadé de la faiblesse et de la limitation de l'esprit humain. On sait qu'il a trop peu d'étendue pour mesurer une puissance infinie, que Dieu peut infiniment plus que nous ne pouvons concevoir, qu'il ne nous donne des idées que pour connaître les choses qui arrivent par l'ordre de la nature, et qu'il nous cache le reste. On est donc toujours prêt à soumettre l'esprit à la foi; mais il faut d'autres preuves que celles qu'on apporte ordinairement pour ruiner les raisons que l'on vient de dire ; parce que les manières dont on explique les mystères de la foi, ne sont pas de foi, et qu'on les croit même sans comprendre qu'on en puisse jamais expliquer nettement la manière.

On croit, par exemple, le mystère de la trinité, quoique l'esprit humain ne le puisse concevoir; et on ne laisse pas de croire, que deux choses qui ne diffèrent point d'une troisième, ne diffèrent point entre elles, quoique cette proposition semble le détruire. Car on est persuadé qu'il ne faut faire usage de son esprit que sur des sujets proportionnés à sa capacité, et qu'on ne doit pas regarder fixement nos mystères, de peur d'en être éblouis, selon cet avertissement du saint esprit : « Qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria. »

Si toutefois on croyait qu'il fût à propos pour la satisfaction de quelques esprits, d'expliquer comment le sentiment qu'on a de la matière, s'accorde avec ce que la foi nous enseigne de la transubstantiation, on le ferait peut-être d'une manière assez nette et assez distincte, et qui certainement ne choquerait en rien les décisions de l'Église ; mais on croit se pouvoir dispenser de donner cette explication, principalement dans cet ouvrage.

Car il faut remarquer que les Saints-Pères ont presque toujours parlé de ce mystère, comme d'un mystère incompréhensible; qu'ils n'ont point philosophé pour l'expliquer, et qu'ils se sont contentés pour l'ordinaire de comparaisons peu exactes, plus propres pour faire connaître le dogme, que pour en donner une explication qui contentât l'esprit, qu'ainsi la tradition est pour ceux qui ne philosophent point sur ce mystère, et qui

soumettent leur esprit à la foi, sans s'embarrasser inutilement dans ces questions très difficiles.

On aurait donc tort de demander aux philosophes qu'ils donnassent des explications claires et faciles de la manière dont le corps de JÉSUS-CHRIST est dans l'eucharistie ; car ce serait leur demander qu'ils disent des nouveautés en théologie, et si les philosophes répondaient imprudemment à cette demande, il semble qu'ils ne pourraient éviter la condamnation ou de leur philosophie, ou de leur théologie. Car si leurs explications étaient obscures, on mépriserait avec raison les principes de leur philosophie; et si leur réponse était claire ou facile, on appréhenderait peut-être encore la nouveauté de leur théologie, quoique conforme au dogme de la transubstantiation.

Puis donc que la nouveauté en matière de théologie porte le caractère de l'erreur, et qu'on a droit de mépriser des opinions pour cela seul qu'elles sont nouvelles et sans fondement dans la tradition, on ne doit pas sans de pressantes raisons, entreprendre de donner des explications faciles et intelligibles des choses, que les Pères et les Conciles n'ont point entièrement expliquées; et il suffit de tenir le dogme de la transubstantiation, sans en vouloir expliquer la manière. Car autrement ce serait jeter des semences nouvelles de disputes et de querelles, dont il n'y a déjà que trop ; et les ennemis de la vérité ne manqueraient pas de s'en servir malicieusement pour opprimer leurs adversaires.

Les disputes en matière d'explications de théologie semblent être des plus inutiles et des plus dangereuses; et elles sont d'autant plus à craindre, que les personnes mêmes de piété s'imaginent souvent qu'elles ont droit de rompre la charité avec ceux qui n'entrent point dans leurs sentiments. On n'en a que trop d'expériences, et la cause n'en est pas fort cachée[1]. Ainsi, c'est toujours le meilleur et le plus sûr de ne point se presser de parler des choses dont on n'a point d'évidence, et que les autres ne sont pas disposés à concevoir.

Il ne faut pas aussi que des explications obscures et incertaines des mystères de la foi, lesquelles on n'est point obligé de croire, nous servent de règle et de principes pour raisonner

[1] Il fait sans doute allusion à ses querelles avec Arnaud, avec Bossuet, avec les jésuites au sujet de questions théologiques.

en philosophie, où il n'y a que l'évidence qui nous doive persuader. Il ne faut pas changer les idées claires et distinctes d'étendue, de figure et du mouvement local pour ces idées générales et confuses de principe, ou de sujet d'étendue, de forme, de quiddités, de qualités réelles, et de tous ces mouvements de génération, de corruption, d'altération, et d'autres semblables qui diffèrent du mouvement local. Les idées réelles produiront une science réelle; mais les idées générales et de logique ne produiront jamais qu'une science vague, superficielle et stérile [1]. Il faut donc considérer avec assez d'attention ces idées distinctes et particulières des choses, pour reconnaître les propriétés qu'elles renferment, et étudier ainsi la nature, au lieu de se perdre dans des chimères qui n'existent que dans la raison de quelques philosophes.

Au reste, cette vérité que l'âme est spirituelle et immortelle est essentielle à la religion et à la morale, et le dernier concile de Latran [2] ordonne aux philosophes de l'enseigner et de réfuter les raisonnements qui la combattent. Or si l'on suppose que l'essence de la matière n'est point l'étendue en longueur, largeur et profondeur, mais quelque autre chose qu'on ne connaît point, comment réfutera-t-on l'erreur d'un libertin, qui soutient et qui prouve, même par des raisons sensibles et apparentes, que c'est la matière dont le cerveau est composé, qui pense, raisonne, veut, et le reste. Peut-on prouver qu'une chose qu'on ne connaît point, n'a point telle ou telle propriété, et convaincre d'erreur celui qui sait que, le cerveau blessé, on ne pense plus, ou qu'on pense mal.

Mais de plus comme les pères, et saint Augustin entre autres, a toujours reconnu que l'étendue était l'essence de la matière, et que personne ne concevra jamais distinctement qu'un corps organisé, tel qu'est celui de Jésus-Christ, puisse être réduit, je ne dis pas en un point physique (car on conçoit clairement que Dieu peut réduire dans l'étendue d'un grain de sable mille millions de corps organisés, puisque cette étendue est divisible à l'infini), je dis en un point mathématique, croit-on favoriser le dogme de la transubstantiation et ramener les hérétiques à

[1] Tout ce qui suit jusqu'à la fin du chapitre a été ajouté à l'édition de 1712.

[2] Session 8.

la foi, en soutenant que le corps de Jésus-Christ est sans aucune étendue dans l'Eucharistie ? Ne doit-on pas craindre au contraire de le détruire, s'il n'est pas certain que saint Augustin s'est trompé, lorsqu'il a dit : Otez aux corps l'étendue, et vous les anéantirez. Croyons donc les dogmes décidés par l'Église, car elle est infaillible, mais suspendons notre jugement à l'égard des explications qu'on en donne [1].

CHAPITRE IX

I. Dernière cause générale de nos erreurs. — II. Que les idées des choses ne sont pas toujours présentes à l'esprit dès qu'on le souhaite. — III. Que tout esprit fini est sujet à l'erreur, et pourquoi. — IV. Qu'on ne doit pas juger qu'il n'y ait rien de créé que des corps ou des esprits, ni que Dieu soit esprit, comme nous concevons les esprits.

I. Nous avons parlé jusqu'ici des erreurs, dont on peut assigner quelque cause occasionnelle dans la nature de l'entendement pur, ou de l'esprit considéré en lui-même, et dans la nature des idées, c'est-à-dire, dans la manière dont l'esprit aperçoit les objets de dehors. Il ne reste maintenant qu'à expliquer une cause, que l'on peut appeler universelle et générale de toutes nos erreurs, parce qu'on ne conçoit point d'erreur qui n'en dépende en quelque manière. Cette cause est, que le néant

[1] Voyez ma défense contre les accusations de M. Louis de la Ville. Elle est imprimée à la fin du traité de la nature et de la grâce. Voyez aussi les *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, entretien 13 depuis le nombre 10, jusqu'à la fin. (Note de Malebranche.)

Si Malebranche dans ce chapitre insiste si vivement sur l'inutilité, sur la gratuité de la supposition de tout principe de la matière plus intime et plus essentiel que l'étendue, sans toutefois oser nier d'une manière absolue qu'il puisse y en avoir, c'est à cause des querelles suscitées contre la cartésianisme par d'imprudentes explications du mystère de l'Eucharistie fondées sur l'étendue en tant qu'essence de la matière. Descartes, d'ordinaire plus circonspect, avait eu le tort d'en donner lui-même l'exemple dans ses deux lettres au père Mesland qui n'étaient pas d'ailleurs destinées à la publicité. Des disciples téméraires entrèrent plus hardiment dans cette même voie. De là l'accusation d'avoir des sentiments *opposés à ceux de l'Église et conformes à ceux de Calvin;* c'est le titre même de l'ouvrage du père Valois, un des plus redoutables qui aient été publiés contre la philosophie nouvelle. Malebranche dit qu'il pourrait, lui aussi, donner du même mystère une explication claire, mais il a la sagesse de ne pas la donner, quoique d'ailleurs il ait si souvent fait intervenir sa philosophie dans l'explication d'autres mystères. Voir mon histoire *de la philosophie cartésienne*, 1er vol. sur cette querelle eucharistique à propos de l'essence de la matière.

n'ayant point d'idée qui le représente, l'esprit est porté à croire que les choses dont il n'a point d'idée n'existent pas.

Il est constant que la source générale de nos erreurs, comme nous avons déjà dit plusieurs fois, c'est que nos jugements ont plus d'étendue que nos perceptions. Car lorsque nous considérons quelque objet, nous ne l'envisageons ordinairement que par un côté, et nous ne nous contentons pas de juger du côté que nous avons considéré, mais nous jugeons de l'objet tout entier. Ainsi il arrive souvent que nous nous trompons, parce que bien que la chose soit vraie du côté que nous l'avons examinée, elle se trouve ordinairement fausse de l'autre ; et ce que nous croyons vrai, n'est seulement que vraisemblable. Or, il est visible que nous ne jugerions pas absolument des choses comme nous faisons, si nous ne pensions pas en avoir considéré tous les côtés ou si nous ne les supposions pas semblables à celui que nous avons examiné. Ainsi la cause générale de nos erreurs, c'est que n'ayant point d'idée des autres côtés de notre objet, ou de leur différence d'avec celui qui est présent à notre esprit, nous croyons que ces autres côtés ne sont point ; ou tout au moins nous supposons qu'ils n'ont point de différence particulière.

Cette manière d'agir nous paraît assez raisonnable. Car le néant ne formant point d'idée dans l'esprit, on a quelque sujet de croire que les choses qui ne forment point d'idée dans l'esprit, dans le temps qu'on les examine, ressemblent au néant. Et ce qui nous confirme dans ce sentiment, c'est que nous sommes persuadés par une espèce d'instinct, que les idées des choses sont dues à notre nature, et qu'elles sont soumises de telle manière à l'esprit, qu'elles doivent se représenter à lui dès qu'il le souhaite.

II. Cependant si nous faisions quelque réflexion à l'état présent de notre nature, nous n'aurions pas tant de penchant à croire que nous avons toutes les idées des choses dès que nous le voulons. L'homme pour ainsi dire n'est que chair et que sang depuis le péché. La moindre impression de ses sens et de ses passions rompt la plus forte attention de son esprit; et le cours des esprits et du sang l'emporte avec soi, et le pousse continuellement vers les objets sensibles. C'est souvent en vain qu'il se raidit contre ce torrent qui l'entraîne ; et c'est rarement

qu'il s'avise d'y résister; car il y a trop de douceur à le suivre, et trop de fatigue à s'y opposer. L'esprit donc se rebute et s'abat aussitôt qu'il a fait quelque effort pour se prendre et pour s'arrêter à quelque vérité; et il est absolument faux dans l'état où nous sommes, que les idées des choses soient présentes à notre esprit toutes les fois que nous les voulons considérer. Ainsi nous ne devons point juger que les choses ne sont point, de cela seul que nous n'en avons aucune idée.

III. Mais quand nous supposerions l'homme maître absolu de son esprit et de ses idées, il serait encore nécessairement sujet à l'erreur par sa nature. Car l'esprit de l'homme est limité, et tout esprit limité est par sa nature sujet à l'erreur. La raison en est, que les moindres choses ont entre elles une infinité de rapports, et qu'il faut un esprit infini pour les comprendre. Ainsi un esprit limité ne pouvant embrasser ni comprendre tous ces rapports quelque effort qu'il fasse, il est porté à croire que ceux qu'il n'aperçoit pas n'existent point, principalement lorsqu'il ne fait pas d'attention à la faiblesse et à la limitation de son esprit, ce qui lui est fort ordinaire. Ainsi la limitation de l'esprit toute seule emporte avec soi la capacité de tomber dans l'erreur.

Toutefois si les hommes, dans l'état même où ils sont de faiblesse et de corruption, faisaient toujours bon usage de leur liberté, ils ne se tromperaient jamais. Et c'est pour cela que tout homme qui tombe dans l'erreur est blâmé avec justice, et mérite même d'être puni; car il suffit pour ne se point tromper de ne juger que de ce qu'on voit, et de ne faire jamais des jugements entiers, que des choses que l'on est assuré d'avoir examinées dans toutes leurs parties, ce que les hommes peuvent faire. Mais ils aiment mieux s'assujettir à l'erreur que de s'assujettir à la règle de la vérité, ils veulent décider sans peine et sans examen. Ainsi il ne faut pas s'étonner, s'ils tombent dans un nombre infini d'erreurs et s'ils font souvent des jugements assez incertains.

IV. Les hommes, par exemple, n'ont point d'autres idées de substance, que celle de l'esprit et du corps : c'est-à-dire, d'une substance qui pense et d'une substance étendue. Et de là ils prétendent avoir droit de conclure, que tout ce qui existe est corps ou esprit. Ce n'est pas que je prétende assurer qu'il y ait

quelque substance qui ne soit ni corps ni esprit; car on ne doit pas assurer que des choses existent, lorsqu'on n'en a point de connaissance, puisqu'il semble que Dieu qui ne nous cache point ses ouvrages, nous en aurait donné quelque idée. Cependant je crois qu'on ne doit rien déterminer touchant le nombre des genres d'êtres que Dieu a créés, par les idées que l'on en a, puisqu'il se peut absolument faire que Dieu ait des raisons de nous les cacher que nous ne sachions pas ; quand ce ne serait qu'à cause que ces êtres n'ayant aucun rapport à nous, il nous serait assez inutile de les connaître : de même qu'il ne nous a pas donné des yeux assez bons pour compter les dents d'un ciron, parce qu'il est assez inutile pour la conservation de notre corps, que nous ayons la vue si perçante.

Mais quoique l'on ne pense pas devoir juger avec précipitation, que tous les êtres soient esprits ou corps ; on croit cependant qu'il est tout à fait contre la raison, que des philosophes pour expliquer les effets naturels se servent d'autres idées, que de celles qui dépendent de la pensée et de l'étendue, puisqu'en effet ce sont les seules que nous ayons qui soient distinctes ou particulières.

Il n'y a rien de si déraisonnable, que de s'imaginer une infinité d'êtres sur de simples idées de logique, de leur attribuer une infinité de propriétés ; et de vouloir ainsi expliquer des choses qu'on n'entend point, par des choses que non seulement on ne conçoit pas, mais qu'il n'est pas même possible de concevoir. C'est faire de même que les aveugles qui voulant parler entre eux des couleurs et en soutenir des thèses, se serviraient pour cela des définitions que les philosophes leur donnent, desquelles ils tireraient plusieurs conclusions. Car comme ces aveugles ne pourraient faire que des raisonnements plaisants et ridicules sur les couleurs, parce qu'ils n'en auraient pas des idées distinctes, et qu'ils en voudraient raisonner sur des idées générales et de logique, ainsi des philosophes ne peuvent pas faire des raisonnements solides sur les effets de la nature, lorsqu'ils ne se servent pour cela que des idées générales et de logique, d'acte, de puissance, d'être, de cause, de principe, de forme, de qualité et d'autres semblables. Il est absolument nécessaire qu'ils ne s'appuient que sur les idées distinctes et particulières de la pensée et de l'étendue, et de celles qu'elles

renferment, ou bien que l'on en peut déduire. Car on ne doit point s'attendre de connaître la nature sans la considération des idées distinctes qu'on en a ; et il vaut mieux ne point méditer que de méditer sur des chimères.

On ne doit pas toutefois assurer qu'il n'y ait que des esprits et des corps, des êtres qui pensent et des êtres étendus, parce qu'on s'y peut tromper. Car quoiqu'ils suffisent pour expliquer la nature, et par conséquent que l'on puisse conclure sans crainte de se tromper, que les choses naturelles dont nous avons quelque connaissance, dépendent de l'étendue et de la pensée, cependant il se peut absolument faire qu'ily en ait quelques autres dont nous n'ayons aucune idée, et dont nous ne voyons aucuns effets.

Les hommes font donc un jugement précipité, quand ils jugent comme un principe indubitable, que toute substance est corps ou esprit. Mais ils en tirent encore une conclusion précipitée, lorsqu'ils concluent par la seule lumière de la raison que Dieu est un esprit. Il est vrai que, puisque nous sommes créés à son image et à sa ressemblance, et que l'Écriture Sainte nous apprend en plusieurs endroits que Dieu est un esprit, nous le devons croire, et l'appeler ainsi ; mais la raison toute seule ne nous le peut apprendre. Elle nous dit seulement que Dieu est un être infiniment parfait, et qu'il doit être plutôt esprit que son corps, puisque notre âme est plus parfaite que notre corps, mais elle ne nous assure pas qu'il n'y ait point encore des êtres plus parfaits que nos esprits, et plus au-dessus de nos esprits que nos esprits ne sont au-dessus de nos corps.

Or supposé qu'il y eût de ces êtres, comme il paraît même indubitable par la raison que Dieu en a pu créer, il est clair qu'ils ressembleraient plus à Dieu que nous. Ainsi la même raison nous apprend que Dieu aurait plutôt leurs perfections que les nôtres, qui ne seraient que des imperfections à leur égard. Il ne faut donc pas s'imaginer avec précipitation, que le mot d'esprit dont nous nous servons pour exprimer ce qu'est Dieu et ce que nous sommes, soit un terme univoque, et qui signifie les mêmes choses ou des choses fort semblables. Dieu est esprit, il pense, il veut ; mais ne l'humanisons pas, il ne pense et ne veut pas comme nous. Dieu est plus au-dessus des corps, et on ne doit pas tant appeler Dieu un esprit pour montrer positivement

ce qu'il est que pour signaler qu'il n'est pas matériel. C'est un être infiniment parfait, on n'en peut pas douter. Mais comme il ne faut pas s'imaginer avec les anthropomorphites, qu'il doive avoir la figure humaine, à cause qu'elle paraît la plus parfaite, quand même nous le supposerions corporel, il ne faut pas aussi penser que l'esprit de Dieu ait des pensées humaines, et que son esprit soit semblable au nôtre, à cause que nous ne connaissons rien de plus parfait que notre esprit. Il faut plutôt croire que, comme il renferme dans lui-même les perfections de la matière sans être matériel, puisqu'il est certain que la matière a rapport à quelque perfection qui est en Dieu ; il comprend aussi les perfections des esprits créés, sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits, que son nom véritable est, *celui qui est*, c'est-à-dire, l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel.

CHAPITRE X

Exemples de quelques erreurs de physique, dans lesquelles on tombe, parce qu'on suppose que des êtres qui diffèrent de leur nature, leurs qualités, leur étendue, leur durée et leur proportion sont semblables en toutes ces choses.

Nous avons vu dans le chapitre précédent, que les hommes font un jugement précipité, quand ils jugent que tous les êtres ne sont que de deux sortes, esprits ou corps. Nous montrerons dans ceux qui suivent, qu'ils ne font pas seulement des jugements précipités, mais qu'ils en font de très faux, et qui sont les principes d'un nombre infini d'erreurs, lorsqu'ils jugent que les êtres ne sont pas différents dans leurs rapports ni dans leurs manières, à cause qu'ils n'ont point d'idée de ces différences.

Il est constant que l'esprit de l'homme ne cherche que les rapports des choses : premièrement ceux que les objets qu'il considère peuvent avoir avec lui, et ensuite ceux qu'ils ont les uns avec les autres. Car l'esprit de l'homme ne cherche que son bien, et la vérité. Pour trouver son bien, il considère avec soin par la raison, et par le goût ou le sentiment, si les objets ont un rapport de convenance avec lui. Pour trouver la vérité, il considère si les objets ont rapport d'égalité, ou de ressemblance les uns avec les autres, ou quelle est précisément la grandeur

qui est égale à leur inégalité. Car de même que le bien n'est le bien de l'esprit, que parce qu'il lui est convenable, ainsi la vérité n'est vérité, que par le rapport d'égalité, ou de ressemblance qui se trouve entre deux ou plusieurs choses, soit entre deux ou plusieurs objets, comme entre une aune, et de la toile; car il est vrai que cette toile a une aune, parce qu'il y a égalité entre l'aune et la toile, soit entre deux ou plusieurs idées, comme entre les deux idées de trois et trois et celle de six; car il est vrai que trois et trois font six, à cause qu'il y a égalité entre les deux idées de trois et trois et celle de six; soit enfin entre les idées et les choses, quand les idées représentent ce que les choses sont ; car lorsque je dis qu'il y a un soleil, ma proposition est vraie, parce que les idées que j'ai d'existence et de soleil représentent que le soleil existe, et que le soleil existe véritablement; toute l'action et toute l'attention de l'esprit aux objets n'est donc que pour tâcher d'en découvrir les rapports, puisqu'on ne s'applique aux choses que pour en reconnaître la vérité ou la bonté.

Mais, comme nous avons déjà dit, dans le chapitre précédent, l'attention fatigue beaucoup l'esprit. Il se lasse bientôt de résister à l'impression des sens qui le détourne de son objet, et qui l'emporte vers d'autres, que l'amour qu'il a pour son corps lui rend agréables. Il est extrêmement borné, et ainsi les différences qui sont entre les sujets qu'il examine, étant infinies ou presque infinies, il n'est pas capable de les distinguer. L'esprit suppose donc des ressemblances imaginaires, où il ne remarque pas de différences positives et réelles, les idées de ressemblance lui étant plus présentes, plus familières, et plus simples que les autres. Car il est visible que la ressemblance ne renferme qu'un rapport, et qu'il ne faut qu'une seule idée pour juger que mille choses sont semblables, au lieu que pour juger sans crainte de se tromper, que mille objets sont différents entre eux, il est absolument nécessaire d'avoir présentes à l'esprit mille idées différentes.

Les hommes s'imaginent donc que les choses de différente nature sont de même nature, et que toutes les choses de même espèce ne diffèrent presque point les unes des autres. Ils jugent que les choses inégales, sont égales; que celles qui sont inconstantes sont constantes, et que celles qui sont sans ordre et sans

proportion, sont très ordonnées, et très proportionnées. En un mot ils croient souvent que des choses différentes en nature, en qualité, en étendue, en durée et en proportion, sont semblables en toutes ces choses. Mais cela mérite d'être expliqué plus au long par quelques exemples, parce que c'est la cause d'un nombre infini d'erreurs.

L'esprit et le corps, la substance qui pense, et celle qui est étendue, sont deux genres d'êtres tout à fait différents, et entièrement opposés; ce qui convient à l'un ne peut convenir à l'autre. Cependant la plupart des hommes faisant peu d'attention aux propriétés de la pensée, et étant continuellement touchés par les corps, ont regardé l'âme et le corps comme une seule et même chose ; ils ont imaginé de la ressemblance entre deux choses si différentes. Ils ont voulu que l'âme fût matérielle, c'est-à-dire étendue dans tout le corps, et figurée comme le corps, ils ont attribué à l'esprit ce qui ne peut convenir qu'au corps.

De plus les hommes sentant du plaisir, de la douleur, des odeurs, des saveurs, etc. et leur corps leur étant plus présent que leur âme même, c'est-à-dire s'imaginant facilement leur corps, et ne pouvant imaginer leur âme, ils lui ont attribué les facultés de sentir, d'imaginer, et quelquefois même celle de concevoir, qui ne peuvent appartenir qu'à l'âme. Mais les exemples suivants seront plus sensibles.

Il est certain que tous les corps naturels, ceux-là même que l'on appelle de même espèce, diffèrent les uns des autres; que de l'or n'est pas tout à fait semblable à de l'or, et qu'une goutte d'eau est différente d'une autre goutte d'eau : il en est de tous les corps de même espèce comme des visages. Tous les visages ont deux yeux, un nez, une bouche, etc., ce sont tous des visages, et des visages d'hommes, et cependant on peut dire qu'il n'y en eut jamais deux tout à fait semblables. De même un morceau d'or a des parties fort semblables à un autre morceau d'or, et une goutte d'eau a assurément beaucoup de ressemblance avec une autre goutte d'eau ; néanmoins on peut assurer que l'on n'en peut pas donner deux gouttes, fussent-elles prises de la même rivière, qui se ressemblent entièrement. Toutefois les philosophes supposent sans réflexion des ressemblances essentielles entre les corps de même espèce, ou des ressemblances

qui consistent dans l'indivisible; car les essences des choses consistent dans un indivisible selon leur fausse opinion.

La raison pour laquelle ils tombent dans une erreur si grossière, c'est qu'ils ne veulent pas considérer avec quelque soin les choses sur lesquelles cependant ils composent de gros volumes. Car de même qu'on ne met pas une parfaite ressemblance entre les visages, parce que l'on a soin de les regarder de près, et que l'habitude qu'on a prise de les distinguer, fait que l'on en remarque les plus petites différences, ainsi, si les philosophes considéraient la nature avec quelque attention, ils reconnaîtraient assez de causes de diversités dans les choses mêmes qui nous causent les mêmes sensations, et que nous appelons pour cela de même espèce; et ils n'y supposeraient pas facilement des ressemblances essentielles. Des aveugles auraient tort, s'ils supposaient une ressemblance essentielle entre les visages, qui consistât dans l'indivisible, à cause qu'ils n'en aperçoivent pas sensiblement les différences. Les philosophes ne doivent donc pas supposer de telles ressemblances dans les corps de même espèce, à cause qu'ils n'y remarquent point de différences.

L'inclination que nous avons à supposer de la ressemblance dans les choses, nous porte encore à croire qu'il y a un nombre déterminé de différences et de formes, et que ces formes ne sont point capables de plus et de moins. Nous pensons que tous les corps diffèrent les uns des autres comme par degrés ; que ces degrés même gardent de certaines proportions entre eux. En un mot, nous jugeons des choses matérielles comme des nombres.

Il est clair que cela vient de ce que l'esprit se perd dans les rapports des choses incommensurables, comme sont les différences infinies qui se trouvent dans les corps naturels, et qu'il se soulage quand il imagine quelque ressemblance, ou quelque proportion entre elles, parce qu'alors il se représente plusieurs choses avec une très grande facilité. Car comme j'ai déjà dit, il ne faut qu'une idée pour juger que plusieurs choses se ressemblent, et il en faut plusieurs pour juger qu'elles diffèrent entre elles. Par exemple, si l'on sait le nombre des anges, et que pour chaque ange il y ait dix archanges, et que pour chaque archange il y ait dix trônes, et ainsi de suite en gardant

la même proportion d'un à dix jusqu'au dernier ordre des intelligences, l'esprit peut savoir, quand il voudra, le nombre de tous ces esprits bien heureux, et même en juger à peu près tout d'une vue en y faisant une forte attention, ce qui lui plaît infiniment. Et c'est ce qui peut avoir porté quelques personnes à juger ainsi du nombre des esprits célestes, comme il est arrivé à quelques philosophes, qui ont mis une proportion décuple de pesanteur et de légèreté entre les éléments, supposant le feu dix fois plus léger que l'air, ainsi des autres.

Quand l'esprit se trouve obligé d'admettre des différences entre les corps par les différentes sensations qu'il en a, et encore par quelques autres raisons particulières, il n'en met toujours que le moins qu'il peut. C'est par cette raison qu'il se persuade facilement que les essences des choses consistent dans l'indivisible et qu'elles sont semblables aux nombres, comme nous venons de dire, parce qu'alors il ne lui faut qu'une idée pour se représenter tous les corps qu'ils appellent de même espèce. Si on met, par exemple, un verre d'eau dans un muid de vin, les philosophes veulent que l'essence du vin demeure toujours la même, et que l'eau soit convertie en vin. Que de même qu'entre trois et quatre il ne peut y avoir de nombre, puisque la véritable unité est indivisible, qu'ainsi il est nécessaire que l'eau soit convertie en la nature et en l'essence du vin, ou que le vin perde sa nature. Que de même que tous les nombres de quatre sont tout à fait semblables; qu'ainsi l'essence de l'eau est tout à fait semblable dans toutes les eaux. Que comme le nombre de trois diffère essentiellement du nombre de deux, et qu'il ne peut avoir les mêmes propriétés que lui, qu'ainsi deux corps de différente espèce diffèrent essentiellement, et d'une telle manière qu'ils n'ont jamais les mêmes propriétés qui viennent de l'essence, et d'autres semblables. Cependant si les hommes considéraient les véritables idées des choses avec quelque attention, ils découvriraient bientôt que tous les corps étant étendus, leur nature ou leur essence n'a rien de semblable aux nombres, et qu'elle ne peut consister dans l'indivisible.

Les hommes ne supposent pas seulement l'identité de la ressemblance, ou de la proportion dans la nature, dans le nombre et dans les différences essentielles des substances, ils en sup-

posent dans tout ce qu'ils aperçoivent. Presque tous les hommes jugent que toutes les étoiles fixes sont attachées au ciel comme à une voûte dans une égale distance de la terre. Les astronomes ont prétendu pendant longtemps, que les planètes tournaient par des cercles parfaits ; et ils en ont inventé un très grand nombre, comme les concentriques, les excentriques, les épicycles, les déférants et les équants, pour expliquer les phénomènes qui contredisent leur préjugé.

Il est vrai que dans ces derniers siècles les plus habiles ont corrigé l'erreur des anciens, et qu'ils croient que les planètes décrivent certaines ellipses par leur mouvement. Mais s'ils prétendent que ces ellipses soient régulières, comme on est porté à le croire, à cause que l'esprit suppose la régularité, où il ne voit pas d'irrégularité, ils tombent dans une erreur d'autant plus difficile à corriger, que les observations que l'on peut faire sur le cours des planètes, ne peuvent pas être assez exactes, ni assez justes pour montrer l'irrégularité de leurs mouvements. Il n'y a que la physique qui puisse corriger cette erreur; car elle est bien moins sensible que celle qui se rencontre dans le système des cercles parfaits.

Mais il est arrivé une chose assez particulière touchant la distance et le mouvement des planètes. Car les astronomes n'y ayant pu trouver de proportion arithmétique ou géométrique, cela répugnant manifestement aux observations, quelques-uns se sont imaginé qu'elles gardaient une sorte de proportion qu'on appelle harmonique, dans leurs distances et dans leurs mouvements. De là vient qu'un astronome de ce siècle dans son *Almageste nouveau*, commence la section qui a pour titre : *de systemate mundi harmonico*, par ces paroles : « Il n'y a point d'astronome qui ne reconnaisse une espèce d'harmonie dans le mouvement et les intervalles des planètes, s'il considère attentivement l'ordre qui se trouve dans les cieux. Ce n'est pas que cet auteur soit de ce sentiment, car les observations qu'on a faites lui ont assez fait connaître l'extravagance de cette harmonie imaginaire, qui a été cependant l'admiration de plusieurs auteurs anciens et nouveaux, dont le père Riccioli[1] rapporte et réfute les sentiments. On attribue même à Pytha-

[1] P. Riccioli, vol. 2.

gore et à ses sectateurs d'avoir cru que les cieux faisaient par leurs mouvements réglés un merveilleux concert, que les hommes n'entendent point, parce qu'ils y sont accoutumés; de même, disait-il, que ceux qui habitent auprès des chutes des eaux du Nil, n'en entendent pas le bruit. Mais je n'apporte cette opinion particulière de la proportion harmonique des distances et des mouvements de planètes, que pour faire voir que l'esprit se plaît dans les proportions, et que souvent il les imagine où elles ne sont pas.

L'esprit suppose aussi l'uniformité dans la durée des choses, et il s'imagine qu'elles ne sont point sujettes au changement et à l'instabilité, quand il n'est point comme forcé par les rapports des sens d'en juger autrement.

Toutes les choses matérielles étant étendues sont capables de division, et par conséquent de corruption ; quand on fait un peu de réflexion sur la nature des corps, on reconnaît visiblement qu'ils sont corruptibles. Cependant il y a eu un très grand nombre de philosophes qui se sont persuadé que les cieux, quoique matériels, étaient incorruptibles.

Les cieux sont trop éloignés de nous pour y pouvoir découvrir les changements qui y arrivent : et il est rare qu'il s'y en fasse d'assez grands pour être vus d'ici-bas. Cela a suffi à une infinité de personnes, pour croire qu'ils étaient en effet incorruptibles. Ce qui les a encore confirmés dans leur opinion, c'est qu'ils attribuent à la contrariété des qualités la corruption qui arrive aux corps sublunaires. Car comme ils n'ont jamais été dans les cieux pour voir ce qui s'y passe, ils n'ont point eu d'expérience que cette contrariété de qualités s'y rencontrât; ce qui les a portés à croire qu'effectivement elle ne s'y rencontre point. Ainsi ils ont conclu que les cieux étaient exempts de corruption, par cette raison, que ce qui corrompt, selon leur sentiment, tous les corps d'ici-bas, ne se trouve point là-haut.

Il est visible que ce raisonnement n'a aucune solidité; car on ne voit point pourquoi il ne se peut pas trouver quelque autre cause de corruption, que cette contrariété de qualités qu'ils imaginent, ni sur quel fondement ils peuvent assurer qu'il n'y a ni chaleur, ni froideur, ni sécheresse, ni humidité dans les cieux ; que le soleil n'est pas chaud, et que Saturne n'est pas froid.

Il y a quelque apparence de raison de dire que des pierres fort dures, du verre et d'autres corps de cette nature ne se corrompent pas, puisqu'on voit qu'ils subsistent longtemps en même état, et que l'on en est assez proche pour voir les changements qui leur arriveraient. Mais étant aussi éloignés des cieux que nous en sommes, il est tout à fait contre la raison de conclure qu'ils ne se corrompent pas, à cause que l'on n'y sent pas de qualités contraires, et qu'on ne voit pas qu'ils se corrompent. Cependant on ne dit pas seulement qu'ils ne se corrompent pas, on dit absolument qu'ils sont inaltérables et incorruptibles, peu s'en faut que quelques péripatéticiens ne disent que les corps célestes sont autant de divinités, comme Aristote leur maître l'a cru.

La beauté de l'univers ne consiste pas dans l'incorruptibilité de ses parties, mais dans la variété qui s'y trouve ; et ce grand ouvrage du monde ne serait pas si admirable sans cette vicissitude de choses que l'on y remarque. Une matière infiniment étendue, sans mouvement, et par conséquent sans forme et sans corruption, ferait bien connaître la puissance infinie de son auteur, mais elle ne donnerait aucune idée de sa sagesse. C'est pour cela que toutes les choses corporelles sont corruptibles, et qu'il n'y a point de corps auquel il n'arrive quelque changement qui l'altère et le corrompe avec le temps. Les pierres et le verre même servent peut-être de nourriture à quelques insectes [1]. Ces corps quoique fort durs et fort secs, ne laissent pas de se corrompre avec le temps. L'air et le soleil auxquels ils sont exposés changent quelques-unes de leurs parties, et il se trouve des vers qui s'en nourrissent, selon l'expérience que l'on en rapporte.

Il n'y a point d'autre différence entre ces corps fort durs et fort secs et les autres, si ce n'est qu'ils sont composés de parties fort grosses et fort solides, et par conséquent moins capables d'être agitées, et séparées les unes des autres par le mouvement de celles qui viennent heurter contre elles ; ce qui fait qu'on les regarde comme incorruptibles. Néanmoins ils ne sont point tels de leur nature, comme le temps, l'expérience et la raison le font assez connaître.

[1] *Journal des Savants*, du 19 août 1666. (Note de Malebranche.)

Mais pour les cieux, ils sont composés de la matière la plus fluide et la plus subtile, et principalement le soleil; et tant s'en faut qu'il soit sans chaleur et incorruptible, comme disent les sectateurs d'Aristote, qu'au contraire c'est de tous les corps et le plus chaud et le plus sujet au changement. C'est même lui qui échauffe, qui agite, et qui change toutes choses ; car c'est lui qui produit par son action, et qui n'est autre chose que sa chaleur, ou le mouvement de ses parties, tout ce que nous voyons de nouveau dans les changements des saisons. La raison démontre ces choses : mais si on ne peut résister à la raison, on ne peut résister à l'expérience. Car puisqu'on a découvert dans le soleil, par le moyen de télescopes ou grandes lunettes, des taches aussi grandes que toute la terre, qui s'y sont formées, et qui se sont dissipées en peu de temps , on ne peut pas davantage nier, qu'il ne soit beaucoup plus sujet au changement que la terre que nous habitons.

Tous les corps sont donc dans un mouvement et dans un changement continuel, et principalement ceux qui sont les plus fluides, comme le feu, l'air et l'eau; puis les parties des corps vivants, comme la chair et même les os, et enfin les plus durs. Et l'esprit ne doit pas supposer une espèce d'immutabilité dans les choses par cette raison, qu'il n'y voit point de corruption, ni de changement. Car ce n'est pas une preuve qu'une chose soit toujours semblable à elle-même, à cause qu'on n'y reconnaît point de différence, ni que des choses ne soient pas, à cause que l'on n'en a point d'idée ou de connaissance.

CHAPITRE XI

Exemples de quelques erreurs de morale qui dépendent du même principe. Conclusion des trois premiers livres.

Cette facilité que l'esprit trouve à imaginer et à supposer des ressemblances, partout où il ne reconnaît pas visiblement de différences, jette aussi la plupart des hommes dans des erreurs très dangereuses en matière de morale.

En voici quelques exemples.

Un Français se rencontre avec un Anglais, ou un Italien. Cet étranger a ses humeurs particulières ; il a de la délicatesse

d'esprit, ou si vous voulez, il est fier et incommode. Cela portera d'abord ce Français à juger que tous les Anglais, ou tous les Italiens ont le même caractère d'esprit que celui qu'il a fréquenté. Il les louera ou les blâmera tous en général; et s'il en rencontre quelqu'un, il se préoccupera d'abord qu'il est semblable à celui qu'il a déjà vu, et il se laissera aller à quelque affection, ou à quelque aversion secrète. En un mot, il jugera de tous les particuliers de ces nations par cette belle preuve, qu'il en a vu un ou plusieurs qui avaient de certaines qualités d'esprit, parce que ne sachant point d'ailleurs si les autres diffèrent, il les suppose tous semblables.

Un religieux de quelque ordre tombe dans une faute; cela suffit afin que la plupart de ceux qui le savent, condamnent indifféremment tous les particuliers du même ordre. Ils portent tous le même habit et le même nom, ils se ressemblent en cela; c'est assez afin que le commun des hommes s'imagine qu'ils se ressemblent en tout. On suppose qu'ils sont semblables, parce que ne pénétrant pas le fond de leurs cœurs, on ne peut pas voir positivement s'ils diffèrent.

Les calomniateurs, qui s'étudient aux moyens de ternir la réputation de leurs ennemis, se servent d'ordinaire de celui-ci, et l'expérience nous apprend qu'il réussit presque toujours. En effet, il est très proportionné à la portée du commun des hommes; et il n'est pas difficile de trouver dans des communautés, si saintes qu'elles soient, quelques personnes peu réglées, ou dans de mauvais sentiments, puisque dans la compagnie des apôtres, dont Jésus-Christ même était le chef, il s'est trouvé un larron, un traitre, un hypocrite, en un mot, un Judas.

Les Juifs auraient eu sans doute grand tort, s'ils eussent porté des jugements désavantageux contre la compagnie la plus sainte qui fut jamais, à cause de l'avarice et du dérèglement de Judas; et s'ils les eussent tous condamnés dans leur cœur, à cause qu'ils souffraient avec eux ce méchant homme, et que Jésus-Christ même ne le punissait pas, quoiqu'il connût ses crimes.

Il est donc manifestement contre la raison et contre la charité de prétendre qu'une communauté est dans quelque erreur, parce qu'il se trouve quelques particuliers qui y sont tombés, quand même les chefs la dissimuleraient, ou qu'ils en seraient

eux-mêmes les partisans. Il est vrai que lorsque tous les particuliers veulent soutenir l'erreur, ou la faute de leur frère, on doit juger que toute la communauté est coupable. Mais on peut dire, que cela n'arrive presque jamais : car il paraît moralement impossible, que tous les particuliers d'un ordre soient dans les mêmes sentiments.

Les hommes ne devraient donc jamais conclure de cette sorte du particulier au général; mais ils ne sauraient juger simplement de ce qu'ils voient, ils vont toujours dans l'excès. Un religieux d'un tel ordre est un grand homme, un homme de bien; ils en concluent que tout l'ordre est rempli de grands hommes, et de gens de bien. De même, un religieux d'un ordre est dans de mauvais sentiments, donc tout cet ordre est corrompu, et dans de mauvais sentiments. Mais ces derniers jugements sont bien plus dangereux que les premiers, parce qu'on doit toujours bien juger de son prochain, et que la malignité de l'homme fait que les mauvais jugements et les discours tenus contre la réputation des autres plaisent beaucoup plus, et s'impriment plus fortement dans l'esprit que les jugements et les discours avantageux qu'on en fait.

Quand un homme du monde et qui suit ses passions s'attache fortement à son opinion, et qu'il prétend, dans les mouvements de sa passion, qu'il a raison de la suivre, on juge avec sujet que c'est un opiniâtre, et il le reconnaît lui-même dès que sa passion est passée. De même, quand une personne de piété qui est pénétré de ce qu'il dit, et qui a reconnu la vérité de la religion, et la vanité des choses du monde, veut sur ses lumières résister aux dérèglements des autres, et qu'il les reprend avec quelque zèle, les gens du monde jugent aussi que c'est un opiniâtre; et ainsi ils concluent que les dévots sont opiniâtres. Ils jugent même que les gens de bien sont beaucoup plus opiniâtres que les déréglés et les méchants, parce que ces derniers ne défendant leurs opinions que selon les différentes agitations du sang et des passions, ils ne peuvent pas demeurer longtemps dans leurs sentiments; ils en reviennent. Au lieu que les personnes de piété y demeurent fermes, parce qu'ils ne s'appuient que sur des fondements immobiles, qui ne dépendent pas d'une chose aussi inconstante que la circulation des humeurs et du sang.

Voici donc pourquoi le commun des hommes jugé, que les personnes de piété sont opiniâtres aussi bien que les personnes vicieuses. C'est que les gens de bien sont passionnés pour la vérité et pour la vertu, comme les méchants le sont pour le vice et pour le mensonge. Les uns et les autres parlent presque de la même manière pour soutenir leurs sentiments ; ils sont semblables en cela, quoiqu'ils diffèrent dans le fond. En voilà assez, afin que le monde qui ne pénètre pas la différence des raisons, juge qu'ils sont semblables en tout, à cause qu'ils sont semblables en la manière dont tout le monde est capable de juger.

Les dévots ne sont donc pas opiniâtres, ils sont seulement fermes comme ils le doivent être, et les vicieux et les libertins sont toujours opiniâtres, quand ils ne demeureraient qu'une heure dans leur, sentiment parce qu'on est seulement opiniâtre, lorsqu'on défend une fausse opinion, quand même on ne la défendrait que peu de temps.

Il en est de même de certains philosophes, qui ont soutenu des opinions chimériques, dont ils reviennent. Ils veulent que les autres qui défendent des vérités constantes, et dont ils voient la certitude avec évidence, les quittent comme de simples opinions, ainsi qu'ils ont fait de celles dont ils s'étaient entêtés mal à propos. Et parce qu'il n'est pas facile d'avoir de la déférence pour eux au préjudice de la vérité, et que l'amour qu'on a naturellement pour elle porte à la défendre avec ardeur, ils jugent que l'on est opiniâtre.

Ces personnes avaient tort de défendre avec obstination leurs chimères ; mais les autres ont raison de soutenir la vérité avec force et fermeté d'esprit. La manière des uns et des autres est la même, mais les sentiments sont différents et c'est cette différence de sentiments, qui fait que les uns sont fermes, et que les autres étaient des opiniâtres.

CONCLUSION DES TROIS PREMIERS LIVRES

Dès le commencement de cet ouvrage, j'ai distingué comme deux parties dans l'être simple et indivisible de l'âme, l'une purement passive, et l'autre passive et active tout ensemble. La première est l'esprit ou l'entendement, la seconde est la volonté.

J'ai attribué à l'esprit trois facultés, parce qu'il reçoit ses modifications et ses idées de l'auteur de la nature en trois manières. Je l'ai appelé sens, lorsqu'il reçoit de Dieu des idées confondues avec des sensations, c'est-à-dire des idées sensibles, à l'occasion de certains mouvements qui se passent dans les organes de ses sens à la présence des objets. Je l'ai appelé imagination et mémoire, lorsqu'il reçoit de Dieu des idées confondues avec des images, lesquelles sont une espèce de sensations faibles et languissantes, que l'esprit ne reçoit, qu'à cause de quelques traces qui se produisent, ou qui se réveillent dans le cerveau par le cours des esprits. Enfin je l'ai appelé esprit pur, ou entendement pur, lorsqu'il reçoit de Dieu les idées toutes pures de la vérité, sans mélange de sensations et d'images; non par l'union qu'il a avec le corps, mais par celle qu'il a avec le verbe, ou la sagesse de Dieu ; non parce qu'il est dans le monde matériel et sensible, mais parce qu'il subsiste dans le monde immatériel et intelligible ; non pour connaître des choses muables, propres à la conservation de la vie du corps ; mais pour pénétrer des vérités immuables, lesquelles conservent en nous la vie de l'esprit.

J'ai fait voir dans le premier et le second livre, que nos sens et notre imagination nous sont fort utiles pour connaître les rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre, que toutes les idées que l'esprit reçoit par le corps sont toutes pour le corps, qu'il est impossible de découvrir quelque vérité que ce soit avec évidence, par les idées des sens et de l'imagination, que ces idées confuses ne servent qu'à nous attacher à notre corps et par notre corps à toutes les choses sensibles ; et qu'enfin si nous voulons éviter l'erreur nous ne devons point nous y fier. Je conclus de même, qu'il est moralement impossible de connaître, par les idées pures de l'esprit, les rapports que les corps ont avec le nôtre : qu'il ne faut point raisonner, selon ces idées, pour savoir si une pomme ou une pierre sont bonnes à manger, qu'il en faut goûter ; et qu'encore que l'on puisse se servir de son esprit pour connaître confusément les rapports des corps étrangers avec le nôtre, c'est toujours le plus sûr de se servir de ses sens. Je donne encore un exemple, car on ne peut trop imprimer dans l'esprit des vérités si essentielles et si nécessaires.

Je veux examiner, par exemple, ce qui m'est le plus avantageux d'être juste, ou d'être riche. Si j'ouvre les yeux du corps, la justice me paraît une chimère ; je n'y vois point d'attraits. Je vois des justes misérables, abandonnés, persécutés, sans défense et sans consolation ; car celui qui les console et qui les soutient ne paraît point à mes yeux. En un mot, je ne vois pas de quel usage peut être la justice et la vertu. Mais si je considère les richesses les yeux ouverts, j'en vois d'abord l'éclat, et j'en suis ébloui. La puissance, la grandeur, les plaisirs et tous les biens sensibles accompagnent les richesses ; et je ne puis douter qu'il ne faille être riche pour être heureux. De même, si je me sers de mes oreilles, j'entends que tous les hommes estiment les richesses, qu'on ne parle que des moyens d'en avoir, que l'on loue et que l'on honore sans cesse ceux qui les possèdent. Ce sens et tous les autres me disent donc qu'il faut être riche pour être heureux. Que si je me ferme les yeux et les oreilles, et que j'interroge mon imagination, elle me représentera sans cesse ce que mes yeux auront vu, ce qu'ils auront lu, et ce que mes oreilles auront entendu à l'avantage des richesses. Mais elle me représentera encore ces choses tout d'une autre maniere que mes sens ; car l'imagination augmente toujours les idées des choses qui ont rapport au corps et que l'on aime. Si je la laisse donc faire, elle me conduira bientôt dans un palais enchanté, semblable à ceux dont les poètes et les faiseurs de romans font des descriptions si magnifiques : et là je verrai des beautés qu'il est inutile que je décrive, lesquelles me convaincront que le Dieu des richesses qui l'habite est le seul capable de me rendre heureux. Voilà ce que mon corps est capable de me persuader ; car il ne parle que pour lui, et il est nécessaire pour son bien, que l'imagination s'abatte devant la grandeur et l'éclat des richesses.

Mais si je considère que le corps est infiniment au-dessous de l'esprit, qu'il ne peut en être le maître, qu'il ne peut l'instruire de la vérité, ni produire en lui la lumière, et que dans cette vue je rentre en moi-même, et que je me demande, ou plutôt (puisque je ne suis pas à moi-même, ni mon maître, ni ma lumière) si je m'approche de Dieu, et que dans le silence de mes sens et de mes passions, je lui demande si je dois préférer les richesses à la vertu, ou la vertu aux richesses, j'en-

tendrai une réponse claire et distincte de ce que je dois faire, réponse éternelle qu a toujours été dite, qui se dit et qui se dira toujours, réponse qu'il n'est point nécessaire que j'explique, parce que tout le monde la sait, ceux qui lisent ceci, et ceux qui ne le lisent pas, qui n'est ni grecque, ni latine, ni française, ni allemande, et que toutes les nations conçoivent : réponse enfin qui console les justes dans leur pauvreté, et qui désole les pécheurs au milieu de leur richesses. J'entendrai cette réponse et j'en demeurerai convaincu. Je me rirai des visions de mon imagination et des illusions de mes sens. L'homme intérieur qui est en moi se moquera de l'homme animal et terrestre que je porte. Enfin cet homme nouveau croîtra, et le vieil homme sera détruit, pourvu néanmoins que j'obéisse toujours à la voix de celui qui me parle si clairement dans le plus secret de ma raison, et qui s'étant rendu sensible pour s'accommoder à ma faiblesse et à ma corruption, et pour me donner la vie par ce qui me donnait la mort, me parle encore d'une manière très forte, très vive et très familière par mes sens, je veux dire par la prédication de son Évangile. Que si je l'interroge dans toutes les questions métaphysiques, naturelles, et de pure philosophie, aussi bien que dans celles qui regardent le règlement des mœurs, j'aurai toujours un maître fidèle qui ne me trompera jamais; non seulement je serai chrétien, mais je serai philosophe; je penserai bien, et j'aimerai de bonnes choses ; en un mot je suivrai le chemin qui conduit à toute la perfection dont je suis capable, par la grâce et par la nature.

Il faut donc conclure de tout ce que j'ai dit, que pour faire le meilleur usage, qui se puisse, des facultés de notre âme, de nos sens, de notre imagination et de notre esprit, nous ne devons les appliquer qu'aux choses pour lesquelles elles nous sont données. Il faut distinguer avec soin nos sensations et nos imaginations d'avec nos idées pures ; et juger selon nos sensations et nos imaginations des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre, sans nous en servir pour découvrir les vérités qu'elles confondent toujours; et il faut nous servir des idées pures de l'esprit pour découvrir les vérités, sans nous en servir pour juger des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre, parce que les idées n'ont jamais assez d'étendue pour nous les représenter parfaitement.

Il est impossible que les hommes connaissent assez toutes les figures, et tous les mouvements des petites parties de leur corps et de leur sang, et de celles d'un certain fruit dans un certain temps de leur maladie, pour connaître qu'il y a un rapport de convenance entre ce fruit et leur corps, et que s'ils en mangent ils seront guéris[1]. Ainsi nos sens seuls sont plus utiles à la conservation de notre santé que les règles de la médecine expérimentale, et la médecine expérimentale que la médecine raisonnée. Mais la médecine raisonnée, qui défère beaucoup à l'expérience, et encore plus aux sens, est la meilleure, parce qu'il faut joindre toutes ces choses ensemble.

On se peut donc servir de sa raison en toutes choses, et c'est le privilège qu'elle a sur les sens et sur l'imagination, qui sont limités aux choses sensibles; mais il faut s'en servir avec règle. Car quoique ce soit la principale partie de nous-mêmes, il arrive souvent qu'on se trompe en la laissant trop agir parce qu'elle ne peut assez agir sans se lasser, je veux dire qu'elle ne peut assez connaître pour bien juger, et que cependant on veut juger.

[1] Voyez le 13e éclaircissement sur la conclusion des trois premiers livres où il se défend, non sans quelque malice, contre le reproche qu'on pourrait lui faire de donner à penser que les médecins et es directeurs sont inutiles.

LIVRE QUATRIÈME

DES INCLINATIONS OU DES MOUVEMENTS NATURELS DE L'ESPRIT

CHAPITRE PREMIER

I. Les esprits doivent avoir des inclinations, comme les corps ont des mouvements. — II. Dieu ne donne aux esprits du mouvement que pour lui. — III. Les esprits ne se portent aux biens particuliers que par le mouvement qu'ils ont pour le bien en général. — IV. Origine des principales inclinations naturelles qui feront la division de ce quatrième livre.

Il ne serait pas nécessaire de traiter des inclinations naturelles, comme nous allons faire dans ce quatrième livre, ni des passions, comme nous ferons dans le suivant, pour découvrir les causes des erreurs des hommes, si l'entendement ne dépendait point de la volonté dans la perception des objets; mais parce qu'il reçoit d'elle sa direction, que c'est elle qui le détermine, et qui l'applique à quelques objets plutôt qu'à d'autres, il est absolument nécessaire de bien comprendre ses inclinations, afin de pénétrer les causes des erreurs auxquelles nous sommes sujets.

I. Si Dieu en créant ce monde eût produit une matière infiniment étendue sans lui imprimer aucun mouvement, tous les corps n'auraient point été différents les uns des autres. Tout ce monde visible ne serait encore à présent qu'une masse de matière ou d'étendue, qui pourrait bien servir à faire connaître la grandeur et la puissance de son auteur : mais il n'y aurait pas cette succession de formes et cette variété de corps, qui fait toute la beauté de l'univers, et qui porte tous les esprits à admirer la sagesse infinie de celui qui le gouverne.

Or il me sembie que les inclinations des esprits sont au monde spirituel, ce que le mouvement est au monde matériel ; et que si tous les esprits étaient sans inclinations, ou s'ils ne voulaient jamais rien, il ne se trouverait pas dans l'ordre des choses spirituelles cette variété, qui ne fait pas seulement admirer la profondeur de la sagesse de Dieu, comme fait la

diversité qui se rencontre dans les choses matérielles, mais aussi sa miséricorde, sa justice, sa bonté, et généralement tous ses autres attributs. La différence des inclinations fait donc dans les esprits un effet assez semblable à celui que la différence des mouvements produit dans les corps ; et les inclinations des esprits et les mouvements des corps sont ensemble toute la beauté des êtres créés. Ainsi tous les esprits doivent avoir quelques inclinations, de même que les corps ont différents mouvements. Mais tâchons de découvrir quelles inclinations ils doivent avoir.

Si notre nature n'était point corrompue, il ne serait pas nécessaire de chercher par la raison, ainsi que nous allons faire, quelles doivent être les inclinations naturelles des esprits créés : nous n'aurions pour cela qu'à nous consulter nous-mêmes, et nous reconnaîtrions par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous, toutes les inclinations que nous devons avoir naturellement. Mais parce que nous savons par la foi que le péché a renversé l'ordre de la nature, et que la raison même nous apprend que nos inclinations sont déréglées, comme on le verra mieux dans la suite, nous sommes obligés de prendre un autre tour. Ne pouvant nous fier à ce que nous sentons, nous sommes obligés d'expliquer les choses d'une manière plus relevée, mais qui semblera sans doute peu solide à ceux qui n'estiment que ce qui se fait sentir [1].

II. C'est une vérité incontestable, que Dieu ne peut avoir d'autre fin principale de ses opérations que lui-même, et qu'il peut avoir plusieurs fins moins principales, qui tendent toutes à la conservation des êtres qu'il a créés. Il ne peut avoir d'autre fin principale que lui-même, parce qu'il ne peut pas errer, ou mettre sa dernière fin dans les êtres qui ne renferment pas toutes sortes de biens. Mais il peut avoir pour fin moins principale la conservation des êtres créés, parce que participant tous de sa bonté, ils sont nécessairement bons et même très bons, selon l'écriture, « valde bona ». Ainsi Dieu les aime, et c'est même son amour qui les conserve; car tous les êtres ne subsistent que parce que Dieu les aime. « Diligis omnia quæ sunt,

[1] Cette manière plus relevée, comme dit Malebranche, est peu conforme à la méthode de Descartes. C'est de la nature de Dieu, telle qu'il la suppose, que Malebranche va déduire les inclinations de l'homme.

dit le Sage, et nihil odisti eorum quæ fecisti : nec enim odiens aliquid constituisti et fecisti. Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses : aut quod à te vocatum non esset conservaretur. » En effet, il n'est pas possible de concevoir que des choses, qui ne plaisent pas à un être infiniment parfait et tout puissant subsistent, puisque toutes choses ne subsistent que par sa volonté. Dieu veut donc sa gloire comme sa fin principale, et la conservation de ses créatures, mais pour sa gloire.

Les inclinations naturelles des esprits, étant certainement des impressions continuelles de la volonté de celui qui les a créés et qui les conserve, il est, ce me semble, nécessaire que ces inclinations soient entièrement semblables à celles de leur créateur et de leur conservateur. Elles ne peuvent donc avoir naturellement d'autre fin principale que sa gloire, ni d'autre fin seconde que leur propre conservation et celle des autres mais toujours par rapport à celui qui leur donne l'être. Car enfin il me paraît incontestable que Dieu ne pouvant vouloir que les volontés qu'il crée aiment davantage un moindre bien qu'un plus grand bien, c'est-à-dire, qu'elles aiment davantage ce qui est moins aimable que ce qui est plus aimable, il en peut créer aucune créature sans la tourner vers lui-même, et lui commander de l'aimer plus que toutes choses, quoiqu'il puisse la créer libre et avec la puissance de se détacher et de se détourner de lui.

III. Comme il n'y a probablement qu'un amour en Dieu, qui est l'amour de lui-même, et que Dieu ne peut rien aimer que par cet amour, puisque Dieu ne peut rien aimer que par rapport à lui, aussi Dieu n'imprime qu'un amour en nous, qui est l'amour du bien en général ; et nous ne pouvons rien aimer que par cet amour, puisque nous ne pouvons rien aimer qui ne soit ou qui ne paraisse un bien. C'est l'amour du bien en général qui est le principe de tous nos amours particuliers, parce qu'en effet cet amour n'est que notre volonté ; car, comme j'ai déjà dit ailleurs, la volonté n'est autre chose que l'impression continuelle de l'auteur de la nature qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en général. Certainement il ne faut pas s'imaginer que cette puissance que nous avons d'aimer vienne ou dépende de nous. Il n'y a que la puissance de mal aimer,

ou plutôt de bien aimer, ce que nous ne devons point aimer, qui dépende de nous ; parce qu'étant libres, nous pouvons déterminer, et nous déterminons en effet à des biens particuliers, et par conséquent à de faux biens, le bon amour que Dieu ne cesse point d'imprimer en nous, tant qu'il ne cesse point de nous conserver.

Mais non seulement notre volonté, ou notre amour pour le bien en général vient de Dieu, nos inclinations pour des biens particuliers lesquelles sont communes à tous les hommes, quoiqu'inégalement fortes dans tous les hommes, comme notre inclination pour la conservation de notre être, et de ceux avec lesquels nous sommes unis par la nature, sont encore des impressions de la volonté de Dieu sur nous ; car j'appelle ici indifféremment du nom d'inclination naturelle, toutes les impressions de l'auteur de la nature, qui sont communes à tous les esprits.

IV. Je viens de dire que Dieu aimait ses créatures, et que c'était même son amour qui leur donnait et leur conservai l'être. Ainsi Dieu imprimant sans cesse en nous un amour pareil au sien, puisque c'est sa volonté qui fait et qui règle la nôtre, il donne aussi toutes ses inclinations naturelles qui ne dépendent point de notre choix, et qui nous portent nécessairement à la conservation de notre être, et de ceux avec lesquels nous vivons.

Car quoique le péché ait corrompu toutes choses, il ne les a pas détruites. Quoique nos inclinations naturelles n'aient pas toujours Dieu pour fin par le choix libre de notre volonté, elles ont toujours Dieu pour fin dans l'institution de la nature : car Dieu qui les produit et qui les conserve en nous, ne les produit et ne les conserve que pour lui. Tous les pécheurs tendent à Dieu par l'impression qu'ils reçoivent de Dieu, quoiqu'ils s'en éloignent par l'erreur et l'égarement de leur esprit. Ils aiment bien, car on ne peut jamais mal aimer, puisque c'est Dieu qui fait aimer. Mais ils aiment de mauvaises choses, mauvaises seulement, parce que Dieu qui donne même aux pécheurs le pouvoir d'aimer, leur défend de les aimer, à cause que depuis le péché elles les détournent de son amour. Car les hommes s'imaginant que les créatures causent en eux le plaisir qu'ils sentent à leur occasion, se portent avec fureur vers les corps,

et tombent dans un entier oubli de Dieu, qui ne paraît point à leurs yeux.

Nous avons donc encore aujourd'hui les mêmes inclinations naturelles, ou les mêmes impressions de l'auteur de la nature qu'avait Adam avant son péché. Nous avons même les inclinations qu'ont les bienheureux dans le ciel, car Dieu ne fait et ne conserve point des créatures qu'il ne leur donne un amour pareil au sien. Il s'aime, il nous aime, il aime toutes ses créatures ; il ne fait donc point d'esprits qu'il ne les porte à l'aimer, à s'aimer et à aimer toutes les créatures.

Mais comme toutes nos inclinations ne sont que des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous portent à l'aimer, et toutes choses pour lui, elles ne peuvent être réglées, que lorsque nous aimons Dieu de toutes nos forces, et toutes choses pour Dieu, par le choix libre de notre volonté. Car nous ne pouvons sans injustice abuser de l'amour que Dieu nous donne pour lui, en aimant par cet amour autre chose que lui et sans rapport à lui. Ainsi nous connaissons présentement non seulement quelles sont nos inclinations naturelles, mais encore ce quelles doivent être, afin qu'elles soient bien et selon l'institution de leur auteur.

Nous avons donc premièrement une inclination pour le bien en général, laquelle est le principe de toutes nos inclinations naturelles, de toutes nos passions, et même de tous les amours libres de notre âme, parce que c'est de cette inclination pour le bien en général que nous avons la force de suspendre notre consentement à l'égard des biens particuliers qui ne la remplissent pas entièrement.

En second lieu, nous avons de l'inclination pour la conservation de notre être.

En troisième lieu, nous avons tous de l'inclination pour les autres créatures, lesquelles sont utiles, ou à nous-mêmes, ou à ceux que nous aimons. Nous avons encore beaucoup d'autres inclinations particulières qui dépendent de celles-ci, mais je ne donne cette division que pour me faire quelque ordre. Je prétends seulement rapporter dans ce quatrième livre les erreurs de nos inclinations à ces trois chefs : à l'inclination que nous avons pour le bien en général, à l'amour de nous-mêmes, et à l'amour du prochain.

CHAPITRE II

I. L'inclination pour le bien en général est le principe de l'inquiétude de notre volonté. — II. Et par conséquent de notre peu d'application et de notre ignorance. — III. Premier exemple, la morale peu connue du commun des hommes. — IV. Second exemple, l'immortalité de l'âme contestée par quelques personnes. — V. Que notre ignorance est extrême à l'égard des choses abstraites, ou qui n'ont guère de rapport à nous.

I. Cette vaste capacité qu'a la volonté pour tous les biens en général, à cause qu'elle n'est faite que pour un bien qui renferme en soi tous les biens, ne peut être remplie par toutes les choses que l'esprit lui représente, et cependant ce mouvement continuel que Dieu lui imprime vers le bien ne peut s'arrêter. Ce mouvement ne cessant jamais, donne nécessairement à l'esprit une agitation continuelle. La volonté qui cherche ce qu'elle désire, oblige l'esprit de se représenter toutes sortes d'objets. L'esprit se les représente, mais l'âme ne les goûte pas ; ou si elle les goûte, elle ne s'en contente pas. L'âme ne les goûte pas, parce que souvent la vue de l'esprit n'est point accompagnée de plaisir ; car c'est par le plaisir que l'âme goûte son bien, et l'âme ne s'en contente pas, parce qu'il n'y a rien qui puisse arrêter le mouvement de l'âme, que celui qui le lui imprime. Tout ce que l'esprit se représente comme son bien, est fini ; et tout ce qui est fini, peut détourner pour un moment notre amour, mais il ne le peut fixer. Lorsque l'esprit considère des objets fort nouveaux et fort extraordinaires, ou qui tiennent quelque chose de l'infini, la volonté souffre pour quelque temps qu'il les examine avec attention, parce qu'elle espère y trouver ce qu'elle cherche, et que ce qui est grand et paraît infini, porte le caractère de son vrai bien ; mais avec le temps elle s'en dégoûte aussi bien que des autres. Elle est donc toujours inquiète, parce qu'elle est portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver, et ce qu'elle espère toujours de trouver : et elle aime le grand, l'extraordinaire, et ce qui tient de l'infini, parce que n'ayant pas trouvé son vrai bien dans les choses communes et familières, elle s'imagine le trouver dans celles qui ne lui sont point connues. Nous ferons voir dans ce chapitre, que l'inquiétude de notre volonté est une des principales causes de l'ignorance où nous sommes, et des erreurs où nous

tombons sur une infinité de sujets; et dans les deux suivants nous expliquerons ce que produit en nous l'inclination que nous avons pour tout ce qui a quelque chose de grand et d'extraordinaire.

II. Il est assez évident par les choses que l'on a dites, premièrement que la volonté n'applique guère l'entendement qu'à des objets qui ont quelque rapport avec nous, et qu'elle néglige fort les autres; car souhaitant toujours la félicité avec ardeur, et par l'impression de la nature, elle ne tourne l'entendement que vers les choses qui nous paraissent utiles et qui nous causent quelque plaisir.

Secondement, que la volonté ne permet pas que l'entendement s'occupe longtemps à des choses mêmes qui lui donnent quelque plaisir, parce que, comme on vient de dire, toutes les choses créées peuvent bien nous plaire pour quelque temps, mais nous nous en dégoûtons bientôt après, et alors notre esprit s'en détourne et cherche ailleurs de quoi se satisfaire.

Troisièmement, que la volonté est excitée à faire ainsi courir l'esprit d'objet en objet, parce qu'il n'est jamais sans lui représenter confusément, et comme de loin, celui qui contient en soi tous les êtres, comme nous l'avons dit dans le troisième livre. Car la volonté voulant, pour ainsi dire, approcher davantage de soi son vrai bien pour être touchée, et pour en recevoir le mouvement qui l'anime, elle excite l'entendement à se le représenter par quelque endroit. Mais alors ce n'est point l'être général et universel, ce n'est plus l'être infiniment parfait que l'esprit aperçoit; c'est quelque chose de borné et d'imparfait, qui ne pouvant arrêter le mouvement de la volonté, ni lui plaire longtemps, elle l'abandonne pour courir après quelque autre objet.

Cependant l'attention et l'application de l'esprit étant absolument nécessaire pour découvrir les vérités un peu cachées, il est manifeste que le commun des hommes doit être dans une ignorance très grossière à l'égard même des choses qui ont quelque rapport à eux; et qu'ils sont dans un aveuglement inconcevable à l'égard de toutes les vérités abstraites, et qui n'ont point de rapport sensible avec eux. Mais il faut tâcher de faire sentir ces choses par des exemples.

III. Il n'y a point de science qui ait tant de rapport à nous

que la morale; c'est elle qui nous apprend tous nos devoirs à l'égard de Dieu, de notre prince, de nos parents, de nos amis, et généralement de tout ce qui nous environne. Elle nous enseigne même le chemin qu'il faut suivre pour devenir éternellement heureux; et tous les hommes sont dans une obligation essentielle, ou plutôt dans une nécessité indispensable de s'y appliquer uniquement. Cependant il y a six mille ans qu'il y a des hommes et cette science est encore fort imparfaite.

Cette partie de la morale qui regarde ce que l'on doit à Dieu, et qui sans doute est la principale, puisqu'elle a rapport à l'éternité, n'a presque point été connue des plus savants; et l'on trouve encore à présent des personnes d'esprit qui n'en ont aucune connaissance. Cependant c'est la partie de la morale la plus facile. Car premièrement quelle difficulté y a-t-il à reconnaître qu'il y a un Dieu? Tout ce que Dieu a fait le prouve; tout ce que les hommes et les bêtes font le prouve; tout ce que nous pensons, tout ce que nous voyons, tout ce que nous sentons, le prouve. En un mot il n'y a rien qui ne prouve l'existence de Dieu, ou qui ne la puisse prouver à des esprits attentifs, et qui s'appliquent sérieusement à rechercher l'auteur de toutes choses.

En second lieu, il est évident qu'il faut suivre les ordres de Dieu pour être heureux; car étant puissant et juste, on ne peut lui désobéir sans être puni, ni lui obéir sans être récompensé. Mais que demande-t-il de nous? que nous l'aimions, que notre esprit soit occupé de lui, que notre cœur soit tourné vers lui. Car pourquoi a-t-il créé les esprits? Certainement il ne peut rien faire que pour lui; il ne nous a donc faits que pour lui, et nous sommes indispensablement obligés à ne point détourner ailleurs l'impression d'amour qu'il conserve sans cesse en nous, afin que nous l'aimions sans cesse.

Ces vérités ne sont pas fort difficiles à découvrir pour peu que l'on s'y applique. Cependant ce seul principe de morale : Que pour être vertueux et heureux il est absolument nécessaire d'aimer Dieu sur toutes choses et en toutes choses, est le fondement de toute la morale chrétienne. Il ne faut pas aussi s'appliquer extrêmement pour en tirer toutes les conséquences dont nous avons besoin, pour établir les règles générales de notre conduite, quoiqu'il y ait très peu de personnes qui les

tirent, et que l'on dispute encore tous les jours sur des questions de morale, qui sont des suites immédiates et nécessaires d'un principe aussi évident qu'est celui-là.

Les géomètres font toujours quelques nouvelles découvertes dans leur science, ou s'ils ne la perfectionnent pas beaucoup, c'est qu'ils ont déjà tiré de leurs principes les conséquences les plus utiles et les plus nécessaires. Mais la plupart des hommes semblent incapables de rien conclure du premier principe de la morale. Toutes leurs idées s'évanouissent et se dissipent, lorsqu'ils veulent seulement y penser, parce qu'ils ne veulent pas comme il faut, et ils ne le veulent pas, parce qu'ils ne le goûtent pas, ou parce qu'ils s'en dégoûtent trop tôt après qu'ils l'ont goûté. Ce principe est abstrait, métaphysique, purement intelligible ; il ne se sent pas, il ne s'imagine pas. Il ne paraît donc pas solide à des yeux charnels ou à des esprits qui ne voient que par les yeux. Il ne se trouve rien dans la considération sèche et abstraite de ce principe, qui puisse faire cesser l'inquiétude de leur volonté, et qui puisse fixer la vue de leur esprit pour le considérer avec quelque attention. Quelle espérance donc qu'ils le voient bien, qu'ils le comprennent bien, et qu'ils en concluent directement ce qu'ils en doivent conclure !

Si les hommes ne comprenaient qu'imparfaitement cette proposition de géométrie : Que les côtés des triangles semblables sont proportionnels entre eux, certainement ils ne seraient pas de grands géomètres. Mais si, outre cette vue confuse et imparfaite de cette proposition fondamentale de la géométrie, ils avaient encore quelque intérêt que les côtés des triangles semblables ne fussent pas proportionnels, et que la fausse géométrie fût aussi commode pour leurs inclinations perverses que la fausse morale, ils pourraient bien faire des paralogismes aussi absurdes en géométrie qu'en matière de morale, parce que les erreurs leur seraient agréables, et que la vérité ne ferait que les embarrasser, que les étourdir et que les fâcher.

Il ne faut donc pas s'étonner de l'aveuglement des hommes qui vivaient dans les siècles passés, pendant lesquels l'idolatrie régnait dans le monde, ou de ceux qui vivent maintenant, et qui ne sont point encore éclairés par la lumière de l'Évangile. Il fallait que la sagesse éternelle se rendît enfin sensible,

pour instruire des hommes qui n'interrogent que leurs sens. Il y avait quatre mille ans que la vérité parlait à leur esprit : mais ne rentrant point dans eux-mêmes, ils ne l'entendaient pas, il fallait qu'elle parlât à leurs oreilles. La lumière qui éclaire tous les hommes, luisait dans leurs ténèbres sans les dissiper, ils ne pouvaient même la regarder. Il fallait que la lumière intelligible se voilât et se rendît visible ; il fallait que le Verbe se fît chair et que la sagesse cachée et inaccessible aux hommes charnels les instruisît d'une manière charnelle, « carnaliter, » [1] dit saint Bernard. La plupart des hommes, et principalement les pauvres qui sont le plus digne objet de la miséricorde et de la providence du créateur, ceux qui sont obligés de travailler pour gagner leur vie, sont extrêmement grossiers et stupides. Ils n'entendent que parce qu'ils ont des oreilles, ils ne voient que parce qu'ils ont des yeux. Ils sont incapables de rentrer en eux-mêmes par quelque effort d'esprit, pour y interroger la vérité dans le silence de leurs sens et de leurs passions. Ils ne peuvent s'appliquer à la vérité, parce qu'ils ne peuvent la goûter, et souvent ils ne s'avisent pas même de s'y appliquer, parce qu'ils ne s'avisent pas de s'appliquer à ce qui ne les touche pas. Leur volonté inquiète et volage tourne incessamment la vue de leur esprit vers tous les objets sensibles qui leur plaisent et qui les divertissent par leur variété ; car la multiplicité et la diversité des biens sensibles sont cause que l'on en reconnaît moins la vanité, et que l'on est toujours dans l'espérance d'y rencontrer le vrai bien que l'on désire.

Ainsi quoique les conseils que Jésus-Christ comme homme, comme voie, comme auteur de notre foi nous donne dans l'Évangile, soient beaucoup plus proportionnés à la faiblesse de notre esprit, que ceux que le même Jésus-Christ comme sagesse éternelle, comme vérité intérieure, comme lumière intelligible nous inspire dans le plus secret de notre raison, quoique Jésus-Christ rende ces conseils agréables par sa grâce, sensibles par son exemple, convaincants par ses miracles, les hommes sont si stupides, et si incapables de réflexion, même sur les choses qu'il leur est de la dernière conséquence de bien

1. *Serm* 39. *de natali Domini.*

savoir, qu'ils n'y pensent presque jamais comme ils le doivent. Peu de gens voient la beauté de l'Évangile. Peu de gens conçoivent la solidité et la nécessité des conseils de Jésus-Christ, peu les méditent, peu s'en nourrissent et s'en fortifient ; l'agitation continuelle de la volonté qui cherche le goût du bien, ne permettant pas que l'on s'arrête à des vérités qui semblent l'en priver. Voici une autre preuve de ce que je dis.

IV. Les impies doivent sans doute se mettre fort en peine de savoir si leur âme est mortelle, comme ils le pensent, ou si elle est immortelle, comme la foi et la raison nous l'apprennent. C'est là une chose de la dernière conséquence pour eux ; il y va de leur éternité, et le repos même de leur esprit en dépend. D'où vient donc qu'ils ne le savent pas, ou qu'ils demeurent dans le doute, si ce n'est qu'ils ne sont pas capables d'une attention un peu sérieuse, et que leur volonté inquiète et corrompue ne permet pas à leur esprit de regarder fixement les raisons, qui sont contraires aux sentiments qu'ils voudraient être véritables. Car enfin est-ce une chose si difficile à reconnaître que la différence qu'il y a entre l'âme et le corps, entre ce qui pense et ce qui est étendu ? Faut-il apporter une si grande attention d'esprit pour voir qu'une pensée n'est rien de rond ni carré, que de l'étendue n'est capable que de différentes figures et de différents mouvements, et non pas de pensée et de raisonnement, et qu'ainsi ce qui pense, et ce qui est étendu, sont deux êtres tout à fait opposés ? Cependant cela seul suffit pour démontrer que l'âme est immortelle, et qu'elle ne peut périr quand même le corps serait anéanti.

Lorsqu'une substance périt, il est vrai que les modes ou les manières d'être de cette substance périssent avec elle. Si un morceau de cire était anéanti, il est vrai que les figures de cette cire seraient aussi anéanties avec elle, parce que la rondeur par exemple de la cire, n'est en effet que la cire même d'une telle façon ; ainsi elle ne peut subsister sans la cire. Mais quand Dieu détruirait toute la cire qui est au monde, il ne s'ensuivrait pas pourtant de là qu'aucune autre substance, ni que les modes d'aucune autre substance fussent anéantis. Toutes les pierres, par exemple, subsisteraient avec tous leurs modes, parce que les pierres sont des substances ou des êtres, et non pas des manières d'être de la cire.

De même, quand Dieu anéantirait la moitié de quelque corps, il ne s'ensuivrait pas que l'autre moitié fût anéantie. Cette dernière moitié est unie avec l'autre, mais elle n'est pas unie avec elle. Ainsi une moitié étant anéantie, il s'ensuit bien, selon la lumière de la raison, que l'autre moitié n'y a plus de rapport, mais il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit plus, puisque son être étant différent, il ne peut être réduit au néant par l'anéantissement de l'autre. Il est donc clair que la pensée n'étant point la modification de l'étendue, notre âme n'est point anéantie, quand même on supposerait que la mort anéantirait notre corps.

Mais on n'a pas raison de s'imaginer que le corps même soit anéanti lorsqu'il est détruit. Les parties qui le composent se dissipent en vapeur et se résolvent en poussière; on ne les voit plus, et on ne les reconnaît plus il est vrai, mais on n'en doit pas conclure qu'elles ne sont plus, car l'esprit les aperçoit toujours. Si l'on sépare un grain de moutarde en deux, en quatre, en vingt parties, on l'anéantit à nos yeux, car on ne le voit plus; mais on ne l'anéantit pas en lui-même, on ne l'anéantit pas à l'esprit; car l'esprit le voit, quand même on le diviserait en mille ou cent mille parties.

C'est une notion commune à tout homme qui se sert plutôt de sa raison que de ses sens, que rien ne peut s'anéantir par les forces ordinaires de la nature; car de même qu'il ne se peut faire naturellement quelque chose de rien, il ne se peut faire aussi qu'une substance, ou qu'un être devienne rien. Le passage de l'être au néant, ou du néant à l'être est également impossible. Les corps peuvent donc se corrompre, si l'on veut appeler corruption les changements qui leur arrivent, mais ils ne peuvent pas s'anéantir. Ce qui est rond peut devenir carré, ce qui est chair peut devenir terre, vapeur, et tout ce qu'il vous plaira; car toute étendue est capable de toute sorte de configuration, mais la substance de ce qui est rond et de ce qui est chair, ne peut périr. Il y a certaines lois établies dans la nature, selon lesquelles les corps changent successivement de formes; la variété successive de ces formes fait la beauté de l'univers, et donne de l'admiration pour son auteur : mais il n'y a point de loi dans la nature pour l'anéantissement d'aucun être, parce que le néant n'a rien de beau ni de rien bon, et que l'auteur de la nature aime son

ouvrage. Les corps peuvent donc changer, mais ils ne peuvent pas périr.

Mais si en s'arrêtant au rapport de ses sens on veut soutenir avec opiniâtreté que la résolution des corps est un véritable anéantissement, à cause que les parties dans lesquelles ils se résolvent, sont imperceptibles à nos yeux, qu'on se souvienne au moins que les corps ne peuvent se diviser en ces parties imperceptibles, que parce qu'ils sont étendus. Car si l'esprit n'est point étendu, il ne sera pas divisible ; et s'il n'est pas divisible, il faudra demeurer d'accord qu'en ce sens il ne sera pas corruptible. Mais comment pourrait-on s'imaginer que l'esprit fut étendu et divisible? On peut par une ligne droite couper un carré en deux triangles, en deux parallélogrammes, en deux trapèzes ; mais par quelle ligne peut-on concevoir qu'un plaisir, qu'une douleur qu'un désir se puisse couper ? et quelle figure résulterait de cette division ? Certainement je ne crois pas que l'imagination soit assez féconde en fausses idées pour se satisfaire là-dessus.

L'esprit n'est donc point étendu, il n'est point divisible, il n'est point susceptible des mêmes changements que le corps ; néanmoins il faut tomber d'accord qu'il n'est pas immuable par sa nature. Si le corps est capable d'un nombre infini de différentes figures et de différentes configurations, l'esprit est aussi capable d'un nombre infini de différentes perceptions, de différentes modifications. Comme après notre mort la substance de notre chair se résoudra en terre, en vapeurs et en une infinité d'autres corps sans s'anéantir : de même notre âme sans rentrer dans le néant, aura des pensées, et des sentiments bien différents de ceux qu'elle a pendant cette vie. Il est nécessaire maintenant que nous vivions, que notre corps soit composé de chair et d'os, il est aussi nécessaire pour vivre que notre âme ait les idées, et les sentiments qu'elle a par rapport au corps auquel elle est unie. Mais lorsqu'elle sera séparée de son corps, elle sera en pleine liberté de recevoir toutes sortes d'idées et de modifications bien différentes de celles qu'elle a présentement ; comme notre corps de son côté sera capable de recevoir toutes sortes de figures et de configurations bien différentes de celles qu'il est nécessaire qu'il ait pour être le corps d'un homme vivant.

Les choses que je viens de dire font, ce me semble, assez voir que l'immortalité de l'âme n'est pas une chose si difficile à comprendre. D'où peut donc venir que tant de gens en doutent, si ce n'est qu'il ne leur plaît pas d'apporter, aux raisons qui la prouvent, le peu d'attention qui est nécessaire pour s'en convaincre ? Et d'où vient qu'ils ne le veulent pas? si ce n'est que leur volonté, étant inquiète et inconstante, agite sans cesse leur entendement ; de sorte qu'il n'a pas le loisir d'apercevoir distinctement les idées mêmes qui lui sont les plus présentes, comme sont celles de la pensée et de l'étendue ; de même qu'un homme agité par quelque passion, et qui tourne incessamment les yeux de tous côtés, ne distingue pas le plus souvent les objets les plus proches et les plus exposés à sa vue. Car enfin la question de l'immortalité de l'âme est une des questions les plus faciles à résoudre, lorsque, sans écouter son imagination, l'on considère avec quelque attention d'esprit, l'idée claire et distincte de l'étendue, pour reconnaître qu'elle ne peut avoir de rapport avec la pensée.

Si l'inconstance et la légèreté de notre volonté ne permet pas à notre entendement de pénétrer le fond des choses qui lui sont très présentes, et qu'il nous est de la dernière conséquence de savoir, il est facile de juger qu'elle nous permettra encore moins de méditer celles qui sont éloignées et qui n'ont aucun rapport à nous. De sorte que si nous sommes dans une ignorance très grossière de la plupart des choses qu'il nous est très nécessaire de savoir, nous ne serons pas fort éclairés dans celles qui nous paraissent entièrement vaines et inutiles.

Il n'est pas fort nécessaire que je m'arrête à prouver ceci par des exemples ennuyeux et qui ne renferment point de vérités considérables : car s'il y a des choses que l'on doive ignorer, ce sont celles qui ne servent à rien. Quoiqu'il y ait peu de gens qui s'appliquent sérieusement à des choses entièrement vaines et inutiles, il n'y en a encore que trop ; mais il ne peut y avoir trop de gens qui ne s'y appliquent pas et qui les méprisent, pourvu seulement qu'ils n'en jugent pas. Ce n'est pas un défaut à un esprit borné, que de ne pas savoir certaines choses ; c'est seulement un défaut d'en juger. L'ignorance est un mal nécessaire, mais on peut et on doit éviter l'erreur. Ainsi je ne condamne pas dans les hommes l'ignorance de beaucoup

de choses, mais seulement les jugements téméraires qu'ils en portent.

V. Lorsque les choses ont beaucoup de rapport à nous, qu'elles sont sensibles et qu'elles tombent aisément sous l'imagination, l'on peut dire que l'esprit s'y applique, et qu'il en peut avoir quelque connaissance. Car lorsque nous savons que des choses ont rapport à nous, nous y pensons avec quelque inclination ; et lorsque nous sentons qu'elles nous touchent, nous nous y appliquons avec plaisir. De sorte que nous devrions être plus savants que nous ne sommes dans beaucoup de choses, si l'inquiétude et l'agitation de notre volonté ne troublait et ne fatiguait sans cesse notre attention.

Mais lorsque les choses sont abstraites et peu sensibles, nous n'en pouvons que difficilement avoir quelque connaissance assurée; non que les vérités abstraites soient d'elles-mêmes fort embarrassées, mais à cause que l'attention et la vue de l'esprit commence et finit d'ordinaire en même temps que la vue sensible des objets, parce que l'on ne pense guère qu'à ce que l'on voit et que l'on sent, et qu'autant de temps qu'on le voit et qu'on le sent.

Il est certain que si l'esprit pouvait facilement s'appliquer aux idées claires et distinctes, sans être comme soutenu par quelque sentiment, et si l'inquiétude de la volonté ne détournait point sans cesse son application, nous ne trouverions pas de fort grandes difficultés dans une infinité de questions naturelles que nous regardons comme inexplicables, et nous pourrions en peu de temps nous délivrer de notre ignorance et de nos erreurs à leur égard.

C'est, par exemple, une vérité incontestable à tout homme qui fait usage de son esprit, que la création et l'anéantissement surpassent les forces ordinaires de la nature. Si l'on demeurait donc attentif à cette notion pure de l'esprit et de la raison, on n'admettrait pas avec tant de facilité la création et l'anéantissement d'un nombre infini de nouveaux êtres, comme des formes substantielles, des qualités, des facultés réelles, etc. On chercherait dans les idées distinctes que l'on a de l'étendue, de la figure et du mouvement, la raison des effets naturels, ce qui n'est pas toujours si difficile qu'on se l'imagine ; car toutes les choses de la nature se tiennent et se prouvent les unes les autres.

Les effets du feu, comme ceux des canons et des mines sont fort surprenants, et leur cause est assez cachée. Néanmoins si les hommes, au lieu de s'attacher aux impressions de leurs sens et à quelques expériences fausses ou trompeuses, s'arrêtaient fortement à cette seule notion de l'esprit pur : qu'il n'est pas possible qu'un corps qui est très peu agité produise un mouvement violent, puisqu'il ne peut pas donner à celui qu'il choque plus de vitesse qu'il n'en a lui-même, il serait facile de cela seul de conclure qu'il y a une matière subtile et invisible, qu'elle est très agitée, qu'elle est répandue généralement dans tous les corps, et plusieurs autres choses semblables qui nous feraient connaître la nature du feu, et qui nous serviraient encore à découvrir d'autres vérités plus cachées.

Car puisqu'il se fait de si grands mouvements dans un canon et dans une mine, et que tous les corps visibles qui les environnent ne sont point dans une assez grande agitation pour les produire, c'est une preuve certaine qu'il y en a d'autres invisibles et insensibles, qui ont pour le moins autant d'agitation que le boulet de canon : mais qui étant très subtils et très déliés, peuvent tous seuls passer librement et sans rien rompre par les pores du canon, avant que le feu y soit, c'est-à-dire, comme on le peut voir expliqué plus au long et avec quelque vraisemblance dans M. Descartes [1], avant qu'ils aient entouré les parties dures et grossières du salpêtre dont la poudre est composée. Mais lorsque le feu y est, c'est-à-dire, lorsque ces parties très subtiles et très agitées ont environné les parties grossières et solides du salpêtre, et leur ont ainsi communiqué leur mouvement très fort et très violent, alors il est nécessaire que tout crève, parce que les pores du canon, qui laissaient des passages libres de tous côtés aux parties subtiles dont nous parlons, lorsqu'elles étaient seules, ne sont point assez grands pour laisser passer les parties grossières du salpêtre, et quelques autres dont la poudre est composée, lorsqu'elles ont reçu l'agitation des parties subtiles qui les environnent.

Car, de même que l'eau des rivières qui coule sous les ponts ne les ébranle pas, à cause de la petitesse de ses parties, ainsi la matière très subtile et très déliée dont on vient de parler

[1] Principes de Phil., 4e partie, art. 112 et 113.

passe continuellement au travers des pores de tous les corps sans y faire des changements sensibles. Mais de même aussi que cette rivière est capable de renverser un pont, lorsque traînant dans le cours de ses eaux quelques grandes masses de glaces, ou quelques autres corps plus solides, elle les pousse contre lui avec le même mouvement qu'elle a, ainsi la matière subtile est capable de faire les effets surprenants que nous voyons dans les canons et dans les mines, lorsqu'ayant communiqué aux parties de la poudre, qui nagent au milieu d'elle, son mouvement infiniment plus violent et plus rapide que celui des rivières et des torrents, ces mêmes parties de la poudre ne peuvent pas librement passer par les pores du corps qui les enferme, à cause qu'elles sont trop grossières ; de sorte qu'elles les rompent avec violence pour se faire un passage libre.

Mais les hommes ne peuvent pas si facilement se représenter des parties subtiles et déliées, et ils les regardent comme des chimères, à cause qu'ils ne les voient pas : « contemplatio ferè desinit cum aspectu », dit Bacon. La plupart même des philosophes aiment mieux inventer quelque nouvelle entité pour ne se pas taire sur ces choses qu'ils ignorent. Et si on objecte contre leurs fausses et incompréhensibles suppositions, qu'il est nécessaire que le feu soit composé de parties très agitées, puisqu'il produit des mouvements si violents, et qu'une chose ne peut communiquer ce qu'elle n'a pas, ce qui certainement est une objection très claire et très solide ; ils ne manquent pas de tout confondre par quelque distinction frivole et imaginaire, comme celle des causes équivoques et univoques, afin de paraître dire quelque chose, lorsqu'en effet ils ne disent rien. Car enfin, c'est une notion commune à des esprits attentifs qu'il ne peut pas y avoir dans la nature de véritable cause équivoque au sens qu'ils l'entendent, et que l'ignorance seule des hommes les a inventées.

Les hommes doivent donc s'attacher davantage à la considération des notions claires et distinctes, s'ils veulent connaître la nature ; ils doivent un peu réprimer et arrêter l'inconstance et la légèreté de leur volonté, s'ils veulent pénétrer le fond des choses ; car leurs esprits seront toujours faibles, superficiels et discursifs, si leurs volontés demeurent toujours légères, inconstantes et volages.

Il est vrai qu'il y a quelque fatigue, et qu'il faut se contraindre pour se rendre attentif et pour pénétrer le fond des choses que l'on veut savoir ; mais on n'a rien sans peine. Il est honteux que des personnes d'esprit, et des philosophes, qui sont obligés par toutes sortes de raisons à la recherche et à la défense de la vérité, parlent sans savoir ce qu'ils disent, et se contentent de termes qui ne réveillent aucune idée distincte dans les esprits attentifs.

CHAPITRE III

I. La curiosité est naturelle et nécessaire. — II. Trois règles pour la modérer. — III. Explication de la première de ces règles.

I. Tant que les hommes auront de l'inclination pour un bien qui surpasse leurs forces, et qu'ils ne le possèderont pas, ils auront toujours une secrète inclination pour tout ce qui porte le caractère du nouveau et de l'extraordinaire ; ils courront sans cesse après les choses qu'ils n'auront point encore considérées, dans l'espérance d'y trouver ce qu'ils cherchent, et leurs esprits ne pouvant se satisfaire entièrement que par la vue de celui pour qui ils sont faits, ils seront toujours dans l'inquiétude et dans l'agitation, jusqu'à ce qu'il leur paraisse dans sa gloire.

Cette disposition des esprits est sans doute très conforme à leur état ; car il vaut infiniment mieux chercher avec inquiétude la vérité et le bonheur qu'on ne possède pas, que de demeurer dans un faux repos, en se contentant du mensonge et de faux biens dont on se repaît ordinairement. Les hommes ne doivent pas être insensibles à la vérité et à leur bonheur, le nouveau et l'extraordinaire les doit donc réveiller, et il y a une curiosité qui leur doit être permise, ou plutôt qui leur doit être recommandée. Ainsi les choses communes et ordinaires ne renferment pas le vrai bien, et les opinions anciennes des philosophes étant très incertaines, il est juste que nous soyons curieux pour les nouvelles découvertes, et toujours inquiets dans la jouissance des biens ordinaires.

Si un géomètre nous venait donner de nouvelles propositions contraires à celles d'Euclide, s'il prétendait prouver que cette science est pleine d'erreurs, comme Hobbes l'a voulu faire dans

le livre qu'il a composé *contre le faste des géomètres*, j'avoue qu'on aurait tort de se plaire dans cette sorte de nouveauté ; parce que quand on a trouvé la vérité, il y faut demeurer ferme, puisque la curiosité ne nous est donnée que pour nous porter à la découvrir. Aussi n'est-ce pas un défaut ordinaire aux géomètres d'être curieux des opinions nouvelles de géométrie. Ils se dégoûteraient bientôt d'un livre qui ne contiendrait que des propositions contraires à celles d'Euclide, parce qu'étant très certains de la vérité de ces propositions par des démonstrations incontestables, toute notre curiosité cesse à leur égard, marque infaillible que les hommes n'ont de l'inclination pour la nouveauté, que parce qu'ils ne voient point avec évidence la vérité des choses qu'ils désirent naturellement de savoir, et qu'ils ne possèdent point des biens infinis qu'ils souhaitent naturellement de posséder.

II. Il est donc juste que les hommes soient excités par la nouveauté, et qu'ils l'aiment ; mais il y a pourtant des exceptions à faire, et ils doivent observer certaines règles qu'il est facile de tirer de ce que nous venons de dire, que l'inclination pour la nouveauté ne nous est donnée que pour la recherche de la vérité et de notre véritable bien.

Il y en a trois dont la première est, que les hommes ne doivent point aimer la nouveauté dans les choses de la foi qui ne sont point soumises à la raison.

La seconde, que la nouveauté n'est pas une raison qui nous doive porter à croire que les choses sont bonnes ou vraies ; c'est-à-dire, que nous ne devons point juger que les opinions sont vraies, à cause qu'elles sont nouvelles ; ni que des biens sont capables de nous contenter, à cause qu'ils sont nouveaux et extraordinaires, et que nous ne les avons point encore possédés.

La troisième, que lorsque nous sommes assurés d'ailleurs que des vérités sont si cachées, qu'il est moralement impossible de les découvrir, et que les biens sont si petits et si minces, qu'ils ne peuvent pas nous satisfaire ; nous ne devons pas nous laisser exciter par la nouveauté qui s'y rencontre, ni nous laisser séduire sur de fausses espérances. Mais il faut expliquer ces règles plus au long, et faire voir que faute de les observer, nous tombons dansun très grand nombre d'erreurs.

III. On trouve assez souvent des esprits de deux humeurs bien différentes : les uns veulent toujours croire aveuglément, les autres veulent toujours voir évidemment. Les premiers n'ayant presque jamais fait usage de leur esprit, croient sans discernement tout ce qu'on leur dit, les autres voulant toujours faire usage de leur esprit sur des matières même qui les surpassent infiniment, méprisent indifféremment toutes sortes d'autorités. Les premiers sont ordinairement des stupides et des esprits faibles, comme les enfants et les femmes ; les autres sont des esprits superbes et libertins, comme les hérétiques et les philosophes.

Il est extrêmement rare de trouver des personnes qui soient justement au milieu de ces deux excès, et qui ne cherchent jamais d'évidence dans les choses de la foi par une vaine agitation d'esprit, ou qui ne croient pas quelquefois sans évidence des opinions fausses touchant les choses de la nature, par une déférence indiscrète et par une basse soumission d'esprit. Si ce sont des personnes de piété et fort soumises à l'autorité de l'Église, leur foi s'étend quelquefois, s'il m'est permis de le dire ainsi, jusqu'à des opinions purement philosophiques; ils les regardent souvent avec le même respect que les vérités de la religion. Ils condamnent par un faux zèle avec une trop grande facilité ceux qui ne sont pas de leur sentiment. Ils entrent dans des soupçons injurieux contre les personnes qui font de nouvelles découvertes. C'est assez, afin de passer pour libertin dans leur esprit, que de nier qu'il y ait des formes substantielles, que les animaux sentent de la douleur et du plaisir [1] et d'autres opinions de philosophie, qu'ils croient vraies sans raison évidente, seulement à cause qu'ils s'imaginent des liaisons nécessaires entre ces opinions et les vérités de la foi.

Mais si ce sont des personnes trop hardies, leur orgueil les porte à mépriser l'autorité de l'Église, ce n'est qu'avec peine qu'ils s'y soumettent. Ils se plaisent dans des opinions dures et téméraires : ils affectent de passer pour esprits forts ; et dans cette vue ils parlent des choses divines sans respect et avec une espèce de fierté. Ils méprisent comme trop crédules ceux qui parlent avec modestie de certains sentiments reçus. Enfin

[1] Malebranche considère toujours l'automatisme des bêtes comme une des vérités les mieux démontrées de la philosophie nouvelle.

ils sont extrêmement portés à douter de tout et entièrement opposés à ceux qui ont une trop grande facilité à se soumettre à l'autorité des hommes.

Il est manifeste que ces deux extrémités ne valent rien, et que les personnes qui ne veulent point d'évidence dans les questions naturelles, sont blâmables aussi bien que les autres qui demandent de l'évidence dans les mystères de la foi. Mais ceux qui se mettent en danger de se tromper dans des questions de philosophie en croyant trop facilement, sont sans doute plus excusables que les autres, qui se mettent en danger de tomber dans quelque hérésie en doutant témérairement. Car enfin il est moins dangereux de tomber dans une infinité d'erreurs de philosophie, faute de les examiner, que de tomber dans une seule hérésie faute de se soumettre avec humilité à l'autorité de l'Église.

L'esprit se repose quand il trouve de l'évidence, et il s'agite quand il n'en trouve pas, parce que l'évidence est le caractère de la vérité. Ainsi l'erreur des libertins et des hérétiques vient de ce qu'ils doutent que la vérité se rencontre dans les décisions de l'Église, parce qu'ils n'y voient pas d'évidence et qu'ils espèrent que les vérités de la foi ne se peuvent connaître avec évidence. Or leur amour pour la nouveauté est déréglé, puisque possédant la vérité dans la foi de l'Église, ils ne doivent plus ien rechercher; outre que les vérités de la foi étant infiniment au-dessus de leur esprit, ils ne pourraient pas les découvrir, upposé, selon leur fausse pensée, que l'Église fût tombée dans l'erreur.

Mais s'il y a plusieurs personnes qui se trompent en refusant de se soumettre à l'autorité de l'Église, il n'y en a pas moins qui se trompent en se soumettant à l'autorité des hommes. Il faut se soumettre à l'autorité de l'Église, parce qu'elle ne peut jamais se tromper; mais il ne faut jamais se soumettre aveuglément à l'autorité des hommes, parce qu'ils peuvent toujours se tromper [1].

Ce que l'Église nous apprend est infiniment au-dessus des forces de la raison; ce que les hommes nous apprennent est oumis à notre raison. De sorte que si c'est un crime et une

[1] Voyez le 13 et le 14. Entretien sur la métaphysique. (Note de Malebr.)

vanité insupportable que de chercher par son esprit la vérité dans des matières de la foi, sans avoir égard à l'autorité de l'Église, c'est aussi une légèreté et une bassesse d'esprit méprisable, que de croire aveuglément à l'autorité des hommes dans des sujets qui dépendent de la raison.

Cependant on peut dire que la plupart de ceux que l'on appelle savants dans le monde, n'ont acquis cette réputation, que parce qu'ils savent par mémoire les opinions d'Aristote, de Platon, d'Épicure, et de quelques autres philosophes; qu'ils se rendent aveuglément à leurs sentiments, et qu'ils les défendent avec opiniâtreté.

Pour avoir quelques degrés et quelques marques extérieures de doctrine dans les universités, il suffit de savoir les sentiments de quelques philosophes. Pourvu que l'on veuille jurer *in verba magistri*, avec un peu de mémoire, on devient bientôt docteur. Presque toutes les communautés ont une doctrine qui leur est propre, et qu'il est défendu aux particuliers d'abandonner. Ce qui est vrai chez les uns, est souvent faux chez les autres. Ils font gloire quelquefois de soutenir la doctrine de leur Ordre contre la raison et l'expérience ; et ils se croient obligés de donner des contorsions à la vérité ou à leurs auteurs pour les accorder l'un avec l'autre : ce qui produit un nombre infini de distinctions frivoles, lesquelles sont autant de détours qui conduisent infailliblement à l'erreur [1].

Si l'on découvre quelque vérité, il faut encore à présent qu'Aristote l'ait vue; ou si Aristote y est contraire, la découverte sera fausse. Les uns font parler ce philosophe d'une façon, les autres d'une autre; car tous ceux qui veulent passer pour savants, lui font parler leur langage. Il n'y a point d'impertinence qu'on ne lui fasse dire [2], et il y a peu de nouvelles découvertes qui ne se trouvent énigmatiquement dans quelque recoin de ses livres. En un mot, il se contredit presque toujours, si ce n'est dans ses ouvrages, c'est au moins dans la bouche de ceux qui l'enseignent. Car encore que les philosophes protestent et prétendent même d'en-

[1] Cela est sans doute dirigé contre l'ordre des jésuites ennemi des oratoriens et de la philosophie nouvelle.

[2] Ces impertinences sont bien autant le fait de Malebranche que des adversaires de la philosophie nouvelle.

seigner sa doctrine, il est difficile d'en trouver deux qui soient d'accord sur ses sentiments, parce qu'en effet les livres d'Aristote sont si obscurs et remplis de termes si vagues et si généraux, qu'on peut lui attribuer avec quelque vraisemblance les sentiments de ceux qui lui sont les plus opposés. On peut lui faire dire tout ce qu'on veut dans quelques-uns de ses ouvrages, parce qu'il n'y dit presque rien, quoiqu'il fasse beaucoup de bruit ; de même que les enfants font dire au son des cloches tout ce qui leur plaît parce que les cloches font grand bruit et ne disent rien.

Il est vrai qu'il paraît fort raisonnable de fixer et d'arrêter l'esprit de l'homme à des opinions particulières, afin de l'empêcher d'extravaguer. Mais quoi ? faut-il que ce soit par le mensonge et par l'erreur? ou plutôt croit-on que l'erreur puisse réunir les esprits? Que l'on examine combien il est rare de trouver des personnes d'esprit qui soient satisfaites de la lecture d'Aristote, et qui soient persuadées d'avoir acquis une véritable science, après même qu'ils ont vieilli sur ses livres ; et on reconnaîtra manifestement qu'il n'y a que la vérité et l'évidence qui arrêtent l'agitation de l'esprit ; que les disputes, les aversions, les erreurs et les hérésies même sont entretenues et fortifiées par la mauvaise manière dont on étudie. La vérité consiste dans un indivisible, elle n'est pas capable de variété, et il n'y a qu'elle qui puisse réunir les esprits : mais le mensonge et l'erreur ne peuvent que les diviser et les agiter.

Je ne doute pas qu'il n'y ait quelques personnes qui croient de bonne foi que celui qu'ils appellent le *Prince* des philosophes n'est point dans l'erreur, et que c'est dans ces ouvrages que se trouvent la véritable et solide philosophie. Il y a des gens qui s'imaginent que depuis deux mille ans qu'Aristote a écrit, on n'a pu encore découvrir qu'il fût tombé dans quelque erreur ; qu'ainsi, étant infaillible en quelque manière, ils peuvent le suivre aveuglément et le citer comme infaillible. Mais on ne veut pas s'arrêter à répondre à ces personnes, parce qu'il faut qu'elles soient dans une ignorance trop grossière, et plus digne d'être méprisée que d'être combattue. On leur demande seulement que s'ils savent qu'Aristote ou quelqu'un de ceux qui l'ont suivi, aient jamais déduit quelque vérité des principes de physique qui lui soient particuliers, ou si

peut-être ils l'ont fait eux-mêmes, qu'ils se déclarent, qu'ils l'expliquent et qu'ils la prouvent, et on leur promet de ne plus parler d'Aristote qu'avec éloge. On ne dira plus que ces principes sont inutiles, puisqu'ils auront enfin servi à prouver une vérité ; mais il n'y a pas lieu de l'espérer. Il y a déjà longtemps qu'on en a fait le défi, et M. Descartes entre autres dans les *Méditations métaphysiques*, avec promesse même de démontrer la fausseté de cette vérité prétendue. Et il y a grande apparence, que personne ne se hasardera jamais de faire ce que les plus grands ennemis de M. Descartes et les plus zélés défenseurs de la philosophie d'Aristote n'ont point encore osé entreprendre.

Qu'il soit donc permis après cela de dire que c'est aveuglement, bassesse d'esprit, stupidité que de se rendre ainsi à l'autorité d'Aristote, de Platon, ou de quelqu'autre philosophe que ce soit, que l'on perd son temps à les lire quand on n'a point d'autre dessein que d'en retenir les opinions, et qu'on le fait perdre à ceux à qui on les apprend de cette sorte. Qu'il soit permis de dire avec saint Augustin[1] : Que c'est être sottement curieux, que d'envoyer son fils au collège, afin qu'il y apprenne les sentiments de son maître, que les philosophes ne peuvent point nous instruire par leur autorité, et que s'ils le prétendent ils sont injustes, que c'est une espèce de folie et d'impiété que de jurer solennellement leur défense ; et enfin, que c'est tenir injustement la vérité captive, que de s'opposer par intérêt aux opinions nouvelles de philosophie qui peuvent être vraies, pour conserver celles que l'on sait assez être fausses ou inutiles.

CHAPITRE IV

Continuation du même sujet. — I. Explication de la seconde règle de la curiosité. — II. Explication de la troisième.

I. La seconde règle que l'on doit observer, c'est que la nouveauté ne doit jamais nous servir de raison pour croire que les choses sont véritables. Nous avons déjà dit plusieurs fois que

[1] *Quis tam curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat.* Aug. de magistro.

les hommes ne doivent pas se reposer dans l'erreur, et dans les faux biens dont ils jouissent, qu'il est juste qu'ils cherchent l'évidence de la vérité, et le vrai bien qu'ils ne possèdent pas ; et par conséquent qu'ils se portent aux choses qui leur sont nouvelles et extraordinaires. Mais ils ne doivent pas pour cela toujours s'y attacher, ni croire par légèreté d'esprit, que les opinions nouvelles sont vraies, à cause qu'elles sont nouvelles et que des biens sont véritables, parce qu'ils n'en ont pas encore joui. La nouveauté les doit seulement pousser à examiner avec soin les choses nouvelles. Ils ne ne les doivent pas mépriser, puisqu'ils ne les connaissent pas, ni croire aussi témérairement qu'elles renferment ce qu'ils souhaitent et ce qu'ils espèrent.

Mais voici ce qui arrive assez souvent. Les hommes après avoir examiné les opinions anciennes et communes, n'y ont point reconnu la lumière de la vérité ; après avoir goûté les biens ordinaires, ils n'y ont point trouvé le plaisir solide qui doit accompagner la possession du bien ; leurs désirs et leurs empressements ne se sont point apaisés par les opinions et les biens ordinaires. Si donc on leur parle de quelque chose de nouveau et d'extraordinaire, l'idée de la nouveauté leur fait d'abord espérer que c'est justement ce qu'ils cherchent. Et parce qu'on se flatte ordinairement, et qu'on croit volontiers que les choses sont comme on souhaite qu'elles soient ; leurs espérances se fortifient à proportion que leurs désirs s'augmentent, et enfin elles se changent insensiblement en des assurances imaginaires. Ils attachent ensuite si fortement l'idée de la nouveauté avec l'idée de la vérité que l'une ne se représente jamais sans l'autre, et ce qui est plus nouveau leur paraît toujours plus vrai et meilleur que ce qui est plus ordinaire et plus commun, bien différents en cela de quelques-uns, qui ayant joint par aversion pour les hérésies, l'idée de la nouveauté avec celle de la fausseté, s'imaginent que toutes les opinions nouvelles sont fausses, et qu'elles renferment quelque chose de dangereux.

On peut donc dire que cette disposition ordinaire de l'esprit et du cœur des hommes à l'égard de tout ce qui porte le caractère de la nouveauté, est une des causes les plus générales de leurs erreurs ; car elles ne les conduit presque jamais à la vé-

rité. Lorqu'elle les y conduit, ce n'est que par hasard et par bonheur, et enfin elle les détourne toujours de leur véritable bien, en les arrêtant dans cette multiplicité de divertissements et de faux biens dont le monde est rempli, ce qui est l'erreur la plus dangereuse dans laquelle on puisse tomber.

II. La troisième règle contre les désirs excessifs de la nouveauté est, que lorsque nous sommes assurés d'ailleurs que des vérités sont si cachées qu'ils est moralement impossible de les découvrir, et que les biens sont si petits et si minces qu'ils ne peuvent nous rendre heureux, nous ne devons pas nous laisser exciter par la nouveauté qui s'y rencontre.

Tout le monde peut savoir par la foi, par la raison et par l'expérience, que tous les biens créés ne peuvent pas remplir la capacité infinie de la volonté. La foi nous apprend que toutes les choses du monde ne sont que vanité, et que notre bonheur ne consiste pas dans les honneurs ni dans les richesses. La raison nous assure que, puisqu'il n'est pas en notre pouvoir de borner nos désirs, et que nous sommes portés par une inclination naturelle à aimer tous les biens, nous ne pouvons devenir heureux qu'en possédant celui qui les renferme tous. Notre propre expérience nous fait sentir que nous ne sommes pas heureux dans la possession des biens dont nous jouissons, puisque nous en souhaitons encore d'autres. Enfin nous voyons tous les jours que les grands biens dont les princes et les rois mêmes les plus puissants jouissent sur la terre, ne sont pas encore capables de contenter leurs désirs, qu'ils ont même plus d'inquiétudes et de déplaisirs que les autres, et qu'étant pour ainsi dire, au haut de la fortune, ils doivent être infiniment plus agités et plus secoués par son mouvement, que ceux qui sont au-dessous et plus proches du centre. Car enfin ils ne tombent jamais que du haut, ils ne reçoivent jamais que de grandes blessures; et toute cette grandeur qui les accompagne et qu'ils attachent à leur être propre ne fait que les grossir et les étendre, afin qu'ils soient capables d'un plus grand nombre de blessures, et plus exposés aux coups de la fortune.

La foi donc, la raison et l'expérience, nous convainquant que les biens et les plaisirs de la terre, desquels nous n'avons point encore goûté, ne nous rendraient pas heureux quand nous les posséderions, nous devons bien prendre garde, selon cette troi-

sième règle, à ne pas nous laisser sottement flatter d'une vaine espérance de bonheur, laquelle s'augmentant peu à peu, à proportion de notre passion et de nos désirs, se changerait à la fin en une fausse assurance. Car lorsqu'on est extrêmement passionné pour quelque bien, on se l'imagine toujours très grand, et l'on se persuade même insensiblement qu'on sera heureux quand on le possédera.

Il faut donc résister à ses vains désirs, puisque ce serait inutilement que l'on tâcherait de les contenter. Mais principalement encore, parce que quand on se laisse aller à ses passions, et que l'on emploie son temps pour les satisfaire, on perd Dieu et toutes choses avec lui. On ne fait que courir d'un faux bien après un autre bien, on vit toujours dans de fausses espérances, on se dissipe, on s'agite en manières différentes : on trouve partout des oppositions à cause que les biens que l'on recherche sont désirés de plusieurs et ne peuvent être possédés de plusieurs et enfin on meurt et on ne possède plus rien. Car, comme nous apprend saint Paul [1] : « Ceux qui veulent devenir riches, tombent dans la tentation et dans le piège du Diable, et en divers désirs inutiles et pernicieux qui précipitent les hommes dans l'abîme de la perdition et de la damnation; car la cupidité est la racine de tous les maux. »

Que si nous ne devons pas nous porter à la recherche des biens de la terre qui nous sont nouveaux, parce que nous sommes assurés que nous n'y trouverons pas le bonheur que nous cherchons, nous ne devons pas aussi avoir le moindre désir de savoir les opinions nouvelles sur un très grand nombre de questions difficiles, parce que nous savons d'ailleurs que l'esprit de l'homme n'en saurait découvrir la vérité. La plupart des questions que l'on traite dans la morale et principalement dans la physique, sont de cette nature, et nous devons par cette raison nous défier beaucoup des livres que l'on compose tous les jours sur ces matières très obscures et très embarrassées. Car, quoiqu'absolument parlant, les questions qu'ils contiennent se puissent résoudre, cependant il y a encore si peu de vérités découvertes, et il y en a tant d'autres à savoir avant que de venir à celles dont traitent

[1] Chap. 6, à Timothée.

ces livres, qu'on peut ne les pas lire sans se hasarder de perdre beaucoup.

Cependant ce n'est pas ainsi que les hommes se conduisent; ils font tous le contraire, ils n'examinent point si ce qu'on leur dit est possible. Il n'y a qu'à leur promettre des choses extraordinaires comme la réparation de la chaleur naturelle, de l'*humide radical* des esprits *vitaux*, ou d'autres choses qu'ils n'entendent point, pour exciter leur vaine curiosité, et pour les préoccuper. Il suffit pour les éblouir et pour les gagner, de leur proposer des paradoxes, de se servir de paroles obscures, de termes d'influences, de l'autorité de quelques auteurs inconnus ; ou bien de faire quelque expérience fort sensible et fort extraordinaire, quoiqu'elle n'ait même aucun rapport à ce qu'on avance, car il suffit de les étourdir pour les convaincre.

Si un médecin, un chirurgien, un empirique citent des passages grecs et latins, et se servent de termes nouveaux et extraordinaires pour ceux qui les écoutent, ce sont de grands hommes. On leur donne droit de vie et de mort : on les croit comme des oracles; ils s'imaginent eux-mêmes qu'ils sont au-dessus du commun des hommes, et qu'ils pénètrent le fond des choses. Et si l'on est assez indiscret pour témoigner qu'on ne prend pas pour raison cinq ou six mots qui ne signifient et qui ne prouvent rien, ils s'imaginent qu'on n'a pas le sens commun, et que l'on nie les premiers principes. En effet les premiers principes de ces gens-là sont cinq ou six mots latins d'un auteur, ou bien quelque passage grec s'ils sont plus habiles.

Il est même nécessaire que les savants médecins parlent quelquefois une langue que leurs malades n'entendent pas, pour acquérir quelque réputation et pour se faire obéir.

Un médecin qui ne sait que du latin, peut bien être estimé au village parce que du latin, c'est du grec et de l'arabe pour des paysans. Mais si un médecin ne sait au moins lire le grec pour apprendre quelque aphorisme d'Hippocrate, il ne faut pas qu'il s'attende de passer pour savant homme dans l'esprit des gens de ville, qui savent ordinairement du latin. Ainsi les médecins même les plus savants connaissant cette fantaisie des hommes, se trouvent obligés de parler comme les affronteurs et les ignorants, et l'on ne doit pas toujours juger de leur capacité et de leur bon sens, par les choses qu'ils peuvent dire dans

leurs visites. S'ils parlent grec quelquefois, c'est pour charmer le malade et non pas la maladie, car ils savent bien qu'un passage grec n'a jamais guéri personne [1].

CHAPITRE V

I. De la seconde inclination naturelle ou de l'amour-propre. — II. Il se divise en l'amour de l'être et du bien-être, ou de la grandeur et du plaisir.

I. La seconde inclination que l'Auteur de la nature imprime sans cesse dans notre volonté, c'est l'amour de nous-mêmes ou de notre propre conservation.

Nous avons déjà dit que Dieu aime tous ses ouvrages, que c'est l'amour seul qu'il a pour eux qui les conserve, et qu'il veut que tous les esprits créés aient les mêmes inclinations que lui. Il veut donc qu'ils aient tous une inclination naturelle pour leur conservation aussi bien que leur bonheur; car ils ne peuvent être heureux sans être. Cependant il n'est pas juste de mettre sa dernière fin dans soi-même, et de ne se pas aimer par rapport à Dieu, puisqu'en effet n'ayant de nous-mêmes aucune bonté ni aucune subsistance, n'ayant aucun pouvoir de nous rendre heureux et parfaits, nous ne devons nous aimer que par [2] rapport à Dieu qui seul peut être notre souverain bien, et nous rendre parfaits.

Si la foi et la raison nous apprennent qu'il n'y a que Dieu qui soit le souverain bien, et que lui seul peut nous combler de plaisirs, nous concevons facilement qu'il faut donc l'aimer, et nous nous y portons avec assez de facilité; mais sans la grâce, c'est toujours imparfaitement et par amour-propre que nous l'aimons, je veux dire par un amour-propre injuste et déréglé. Car quoique nous l'aimions peut-être comme ayant la puissance de nous rendre heureux, nous ne l'aimons pas tel qu'il est. Nous

[1] Il y a dans ce passage quelque chose du génie railleur de Molière à l'égard des médecins. Il faut lire ce qu'il dit des médecins dans le 13e éclaircissement.

[2] Je m'en expliquerai plus clairement et plus au long dans le *Traité de l'amour de Dieu*, et dans la *Troisième lettre au P. Lamy*. Car je ne parle pas ici des inclinations qu'en passant, et pour rapporter avec quelque ordre les causes de nos erreurs. (Note de Malebranche.)

l'aimons comme un Dieu humainement débonnaire et accommodant, et nous ne voulons point nous accommoder à sa loi, à l'ordre immuable de ses divines perfections. La charité toute pure est si au-dessus de nos forces, que tant s'en faut que nous puissions aimer Dieu pour lui-même, que la raison humaine ne comprend pas facilement que l'on puisse aimer autrement que par rapport à soi, et avoir d'autre dernière fin que sa propre satisfaction.

II. L'amour-propre se peut diviser en deux espèces, savoir en l'amour de la grandeur, et en l'amour du plaisir; ou bien en l'amour de son être et de la perfection de son être, et en l'amour de son bien être ou de la félicité.

Par l'amour de la grandeur nous affectons la puissance, l'élévation, l'indépendance, et que notre être subsiste par lui-même. Nous désirons en quelque manière d'avoir l'être nécessaire; nous voulons en un sens être comme des dieux. Car il n'y a que Dieu qui ait proprement l'être, et qui existe nécessairement, puisque tout ce qui est dépendant n'existe que par la volonté de celui dont il dépend. Les hommes donc souhaitant la nécessité de leur être, souhaitent aussi la puissance et l'indépendance qui les mettent à couvert de la puissance des autres. Mais par l'amour du plaisir ils désirent non pas simplement l'être, mais le bien-être, puisque le plaisir est la manière d'être qui est la meilleure et la plus agréable à l'âme : je dis le plaisir précisément, en tant que plaisir. De sorte que si l'on prend le plaisir en général, en tant qu'il contient les plaisirs raisonnables, aussi bien que les sensibles, il me paraît certain que c'est le principe ou le motif unique de l'amour naturel, ou de tous les mouvements de l'âme vers quelque bien que ce puisse être ; car on ne peut aimer que ce qui plaît. Si les bienheureux aiment les perfections divines, Dieu quel qu'il est, c'est que la vue de ces perfections leur plaît. Car l'homme étant fait pour connaître et aimer Dieu, il fallait que la vue de tout ce qui est parfait nous fît plaisir.

Il faut remarquer que la grandeur, l'excellence, et l'indépendance de la créature, ne sont pas des manières d'être qui la rendent plus heureuse par elles-mêmes, puisqu'il arrive souvent qu'on devient misérable à mesure qu'on s'agrandit. Mais pour le plaisir, c'est une manière d'être que nous ne saurions rece-

voir actuellement, sans devenir actuellement plus heureux, je ne dis pas solidement heureux. La grandeur et l'indépendance le plus souvent ne sont point en nous; et elles ne consistent d'ordinaire que dans le rapport que nous avons avec les choses qui nous environnent. Mais les plaisirs sont dans l'âme même, et elles en sont des manières réelles qui la modifient et qui par leur propre nature sont capables de la contenter. Ainsi nous regardons l'excellence, la grandeur, et l'indépendance, comme des choses propres pour la conservation de notre être, et même quelquefois comme fort utiles selon l'ordre de la nature pour la conservation du bien-être, mais le plaisir est toujours la manière d'être de l'esprit, qui par elle-même le rend heureux, et s'il est solide le rend parfaitement content; de sorte que le plaisir est le bien-être et l'amour du plaisir l'amour du bien-être.

Or cet amour du bien-être est plus fort en nous que l'amour de l'être, et l'amour-propre nous fait quelquefois désirer le non être, parce que nous n'avons pas le bien-être. Cela arrive à tous les damnés, auxquels il serait meilleur selon la parole de Jésus-Christ de n'être point, que d'être aussi mal qu'ils sont : parce que ces malheureux étant ennemis déclarés de celui qui renferme en lui-même toute la bonté, et qui est la cause seule des plaisirs et des douleurs que nous sommes capables de sentir, il n'est pas possible qu'ils jouissent de quelque satisfaction. Ils sont et ils seront éternellement misérables, parce que leur volonté sera toujours dans la même disposition, et dans le même dérèglement. L'amour de soi-même renferme donc deux amours, l'amour de la grandeur, de la puissance, de l'indépendance, et généralement de toutes les choses qui nous paraissent propres pour la conservation de notre être, et l'amour du plaisir et de toutes les choses qui nous sont nécessaires pour être bien, c'est-à-dire, pour être heureux et contents.

Ces deux amours se peuvent diviser en plusieurs manières : soit parce que nous sommes composés de deux parties différentes, d'âme et de corps, selon lesquelles on les peut diviser, soit parce qu'on les peut distinguer ou les spécifier par les différents objets qui nous sont utiles pour notre conservation. On ne s'arrêtera pas toutefois à cela, parce que notre dessein n'étant pas de faire une morale, il n'est pas nécessaire de faire

une recherche et une division exacte de toutes les choses que nous regardons comme nos biens. Il a seulement été nécessaire de faire cette division pour rapporter avec quelque ordre les causes de nos erreurs.

Nous parlerons donc premièrement des erreurs qui ont pour cause l'inclination que nous avons pour la grandeur et pour tout ce qui met notre être hors de la dépendance des autres, ensuite nous traiterons de celles qui viennent de l'inclination que nous avons pour le plaisir, et pour tout ce qui rend notre être le meilleur qui puisse être pour nous ou qui nous contente le plus.

CHAPITRE VI

I. De l'inclination que nous avons pour tout ce qui nous élève au-dessus des autres. — II. Des faux jugements de quelques personnes de piété. — III. Des faux jugements des superstitieux et des hypocrites. — IV. De Voët ennemi de M. Descartes.

I. Toutes les choses qui nous donnent une certaine élévation au-dessus des autres, en nous rendant plus parfaits, comme la science et la vertu, ou bien qui nous donnent quelque autorité sur eux, en nous rendant plus puissants, comme les dignités et les richesses, semblent nous rendre en quelque sorte indépendants. Tous ceux qui sont au-dessous de nous, nous révèrent et nous craignent, ils sont toujours prêts à faire ce qui nous plaît pour notre conservation, et ils n'osent nous nuire ni nous résister dans nos désirs. Ainsi les hommes tâchent toujours de posséder ces avantages qui les élèvent au-dessus des autres. Car ils ne font pas réflexion, que leur être et leur bien-être dépendent selon la vérité, de Dieu seul, et non pas des hommes ; et que la véritable grandeur qui les rendra éternellement heureux, ne consiste pas dans ce rang qu'ils tiennent dans l'imagination des autres hommes, aussi faibles et aussi misérables qu'eux-mêmes, mais dans le rang honorable qu'ils tiennent dans la raison divine, dans cette raison toute puissante qui rendra éternellement à chacun selon ses œuvres.

Mais les hommes ne désirent pas seulement de posséder effectivement la science et les vertus, les dignités et les ri-

chesses, ils font encore tous leurs efforts, afin qu'on croie au moins qu'ils les possèdent véritablement. Et si l'on peut dire qu'ils se mettent moins en peine de paraître riches que de l'être effectivement, on peut dire aussi qu'ils se mettent souvent moins en peine d'être vertueux que de le paraître ; car comme dit agréablement l'auteur des *Réflexions morales :* « La vertu n'irait pas si loin si la vanité ne lui tenait compagnie. »

La réputation d'être riche, savant, vertueux, produit dans l'imagination de ceux qui nous environnent, ou qui nous touchent de plus près, des dispositions très commodes pour nous. Elle les abat à nos pieds : elle les agite en notre faveur : elle leur inspire tous les mouvements qui tendent à la conservation de notre être, et à l'augmentation de notre grandeur. Ainsi les hommes conservent leur réputation comme un bien dont ils ont besoin pour vivre commodément dans le monde.

Tous les hommes ont donc de l'inclination pour la vertu, la science, les dignités et les richesses, et pour la réputation de posséder ces avantages. Nous allons faire voir par quelques exemples comment ces inclinations peuvent les engager dans l'erreur. Commençons par l'inclination pour la vertu ou pour l'apparence de la vertu.

Les personnes qui travaillent sérieusement à se rendre vertueux, n'emploient guère leur esprit ni leur temps que pour connaître la religion, et s'exercer dans de bonnes œuvres. Ils ne veulent savoir, comme saint Paul, que Jésus-Christ crucifié, le remède de la maladie et de la corruption de leur nature. Ils ne souhaitent point d'autre lumière que celle qui leur est nécessaire pour vivre chrétiennement, et pour reconnaître leurs devoirs, et ensuite ils ne s'appliquent qu'à les remplir, avec ferveur et avec exactitude. Ainsi ils ne s'amusent guère à des sciences qui paraissent vaines et stériles pour leur salut.

II. On ne trouve rien à redire à cette conduite, on l'estime infiniment ; on se croirait heureux de la tenir exactement, et on se repent même de ne l'avoir pas assez suivie. Mais ce que l'on ne peut approuver, c'est qu'étant constant qu'il y a des sciences purement humaines, très certaines et assez utiles, qui détachent l'esprit des choses sensibles, et qui l'accoutument ou le préparent peu à peu à gouter les vérités de l'Évangile, quelques personnes de piété, sans les avoir examinées, les

condamnent trop librement, ou comme inutiles, ou comme incertaines.

Il est vrai que la plupart des sciences sont fort incertaines et fort inutiles. On ne se trompe pas beaucoup de croire qu'elles ne contiennent que des vérités de peu d'usage. Il est permis de ne les étudier jamais, et il vaut mieux les mépriser tout à fait, que de s'en laisser charmer et éblouir. Néanmoins on peut assurer qu'il est très nécessaire de savoir quelques vérités de métaphysique. La connaissance de la cause universelle ou de l'existence d'un Dieu est absolument nécessaire, puisque même la certitude de la foi dépend de la connaissance que la raison donne de l'existence d'un Dieu. On doit savoir que c'est sa volonté qui fait et qui règle la nature, que la force ou la puissance des causes naturelles n'est que sa volonté, en un mot que toutes choses dépendent de Dieu en toutes manières.

Il est nécessaire aussi de connaître ce que c'est que la vérité, les moyens de la discerner d'avec l'erreur, la distinction qui se trouve entre les esprits et les corps, les conséquences que l'on en peut tirer, comme l'immortalité de l'âme, et plusieurs autres semblables qu'on peut connaître avec certitude.

La science de l'homme ou de soi-même est une science que l'on ne peut raisonnablement mépriser ; elle est remplie d'une infinité de choses qu'il est absolument nécessaire de connaître pour avoir quelque justesse et quelque pénétration d'esprit ; et l'on peut dire que si un homme grossier et stupide est infiniment au-dessus de la matière, parce qu'il sait qu'il est, et que la matière ne le sait pas ; ceux qui connaissent l'homme, sont beaucoup au-dessus des personnes grossières et stupides, parce qu'ils savent ce qu'ils sont, et que les autres ne le savent point.

Mais la science de l'homme n'est pas seulement estimable, parce qu'elle nous élève au-dessus des autres ; elle l'est beaucoup plus, parce qu'elle nous abaisse, et qu'elle nous humilie devant Dieu. Cette science nous fait parfaitement connaître la dépendance que nous avons de lui en toutes choses, et même dans nos actions les plus ordinaires ; elle nous découvre manifestement la corruption de notre nature ; elle nous dispose à recourir à celui qui seul peut nous guérir, à nous attacher à lui, à nous défier et nous détacher de nous-mêmes ; et elle nous

donne ainsi plusieurs dispositions d'esprit très propres pour nous soumettre à la grâce de l'Évangile.

On ne peut guère se passer d'avoir au moins une teinture grossière, et une connaissance générale des mathématiques et de la nature. On doit avoir appris ces sciences dès sa jeunesse ; elles détachent l'esprit des choses sensibles, et elles l'empêchent de devenir mou et efféminé ; elles sont assez d'usage dans la vie ; elles nous portent même à Dieu ; la connaissance de la nature le faisant par elle-même, et celle des mathématiques par le dégoût qu'elle nous inspire pour les fausses impressions de nos sens.

Les personnes de vertu ne doivent point mépriser ces sciences, ni les regarder comme incertaines ou comme inutiles, s'ils ne sont assurés de les avoir assez étudiées pour en juger solidement. Il y en a assez d'autres qu'ils peuvent hardiment mépriser. Qu'ils condamnent au feu les poètes et les philosophes païens, les rabbins, quelques historiens, et un grand nombre d'auteurs qui font la gloire et l'érudition de quelques savants, on ne s'en mettra guère en peine [1]. Mais qu'ils ne condamnent pas la connaissance de la nature comme contraire à la religion, puisque la nature étant réglée par la volonté de Dieu, la véritable connaissance de la nature nous fait connaître et admirer la puissance, la grandeur, et la sagesse de Dieu. Car enfin il semble que Dieu ait formé l'univers afin que les esprits l'étudient, et que par cette étude ils soient portés à connaître et à révérer son auteur. De sorte que ceux qui condamnent l'étude de la nature, semblent s'opposer à la volonté de Dieu ; si ce n'est qu'ils prétendent que depuis le péché l'esprit de l'homme ne soit pas capable de cette étude. Qu'ils ne disent pas aussi que la connaissance de l'homme ne fait que l'enfler et lui donner de la vanité, à cause que ceux qui passent dans le monde pour avoir une parfaite connaissance de l'homme, quoique souvent ils le connaissent très mal, sont d'ordinaire pleins d'un orgueil insupportable. Car il est évident que l'on ne peut se bien connaître, sans sentir ses faiblesses et ses misères.

III. Aussi, ce ne sont pas les personnes d'une véritable et so-

[1] On voit le peu d'estime que fait Malebranche de l'histoire, de l'érudition et même de la poésie.

lide piété, qui condamnent ordinairement ce qu'ils n'entendent pas, ce sont plutôt les superstitieux et les hypocrites. Les superstitieux par une crainte servile, et par une bassesse et une faiblesse d'esprit, s'effarouchent dès qu'ils voient quelque esprit vif et pénétrant. Il n'y a, par exemple, qu'à leur donner des raisons naturelles du tonnerre et de ses effets, pour être un athée dans leur esprit. Mais les hypocrites, par une malice de démon, se transforment en anges de lumière. Ils se servent des apparences des vérités saintes et révérées de tout le monde, pour s'opposer par des intérêts particuliers à des vérités peu connues et peu estimées. Ils combattent la vérité par l'image de la vérité ; et se moquant quelquefois dans leur cœur de ce que tout le monde respecte, ils s'établissent dans l'esprit des hommes une réputation d'autant plus solide et plus à craindre, que la chose dont ils ont abusé est plus sainte.

Ces personnes sont donc les plus forts, les plus puissants et les plus redoutables ennemis de la vérité. Il est vrai qu'ils sont assez rares, mais il en faut peu pour faire beaucoup de mal. L'apparence de la vérité et de la vertu fait souvent plus de mal que la vérité et la vertu ne font de bien ; car il ne faut qu'un hypocrite adroit pour renverser ce que plusieurs personnes vraiment sages et vertueuses ont édifié avec beaucoup de peines et de travaux.

IV. M. Descartes, par exemple, a prouvé démonstrativement l'existence d'un Dieu, l'immortalité de nos âmes, plusieurs autres questions métaphysiques, et un très grand nombre de questions de physique, et notre siècle lui a des obligations infinies pour les vérités qu'il nous a découvertes. Voici cependant qu'il s'élève un petit homme, ardent et véhément déclamateur, respecté des peuples à cause du zèle qu'il fait paraître pour leur religion : il compose des livres pleins d'injures contre lui, et il l'accuse des plus grands crimes[1]. Descartes est un catholique, il a étudié sous les PP. Jésuites, il a souvent parlé d'eux avec estime. Cela suffit à cet esprit malin pour persuader

[1] Voët ou Voetius, ministre protestant, professeur de théologie à la faculté d'Utrecht, fut un des plus violents et des plus dangereux adversaires de Descartes en Hollande. Quelle force et quelle ironie dans le portrait qu'en a fait Malebranche ! (Voir dans mon *Histoire de la Philosophie cartésienne*, le chapitre sur le cartésianisme en Hollande.)

à des peuples ennemis de notre religion et faciles à exciter sur des choses aussi délicates que sont celles de la religion, que c'est un émissaire des jésuites, et qui a de dangereux desseins, parce que les moindres apparences de vérité sur des matières de foi ont plus de force sur les esprits, que les vérités réelles et effectives des choses de physique ou de métaphysique, desquelles on se met fort peu en peine. M. Descartes a écrit de l'existence de Dieu. C'en est assez à ce calomniateur pour exercer son faux zèle, et pour opprimer toutes les vérités que défend son ennemi. Il l'accuse d'être un athée, et même d'enseigner finement et secrètement l'athéisme, ainsi que cet infâme athée nommé *Vanini* qui fut brûlé à Toulouse, lequel couvrait sa malice et son impiété en écrivant pour l'existence d'un Dieu ; car une des raisons qu'il apporte que son ennemi est un athée, c'est qu'il écrivait contre les athées, comme faisait *Vanini*, qui pour couvrir son impiété écrivait contre les athées.

C'est ainsi qu'on opprime la vérité lorsqu'on est soutenu par les apparences de la vérité, et que l'on s'est acquis beaucoup d'autorité sur les esprits faibles. La vérité aime la douceur et la paix, et toute forte qu'elle est, elle cède quelquefois à l'orgueil et à la fierté du mensonge qui se pare et qui s'arme de ses apparences. Elle sait bien que l'erreur ne peut rien contre elle ; et si elle demeure quelque temps comme proscrite et dans l'obscurité, ce n'est que pour attendre des occasions plus favorables de se montrer au jour ; car enfin elle paraît presque toujours plus forte et plus éclatante que jamais, dans le lieu même de son oppression.

On n'est pas surpris qu'un ennemi de M. Descartes, qu'un homme d'une religion différente de la sienne, qu'un ambitieux qui ne songe qu'à s'élever sur les ruines des personnes qui sont au-dessus de lui, qu'un déclamateur sans jugement, que *Voët* parle avec mépris de ce qu'il n'entend pas, et qu'il ne veut pas entendre. Mais on a raison de s'étonner que des gens qui ne sont ennemis ni de M. Descartes, ni de sa religion, aient pris des sentiments d'aversion et de mépris contre lui, à cause des injures qu'ils ont lues dans les livres composés par l'ennemi de sa personne et de sa religion.

Le livre de cet hérétique qui a pour titre *Desperata causa Papatus*, fait assez voir son impudence, son ignorance, son em-

portement, et le désir qu'il a de paraître zélé, pour acquérir par ce moyen quelque réputation parmi les siens. Ainsi ce n'est pas un homme qu'on doive croire sur sa parole. Car de même qu'on ne doit pas croire toutes les fables qu'il a ramassées dans ce livre contre notre religion, l'on ne doit pas aussi croire sur sa parole les accusations atroces et injurieuses qu'il a inventées contre son ennemi.

Il ne faut donc pas que des hommes raisonnables se laissent persuader que M. Descartes est un homme dangereux, parce qu'ils l'ont lu dans quelque livre, ou bien parce qu'ils l'ont ouï-dire par quelques personnes dont ils repectent la piété. Il n'est pas permis de croire les hommes sur leur parole, lorsqu'ils accusent les autres des plus grands crimes. Ce n'est pas une preuve suffisante pour croire une chose, que de l'entendre dire par un homme qui parle avec zèle et avec gravité. Car enfin ne peut-on jamais dire des faussetés et des sottises de la même manière qu'on dit de bonnes choses, principalement si l'on s'en est laissé persuader par simplicité et par faiblesse.

Il est facile de s'instruire de la vérité ou de la fausseté des accusations que l'on forme contre M. Descartes ; ses écrits sont faciles à trouver, et fort aisés à comprendre, lorsqu'on est capable d'attention. Qu'on lise donc ses ouvrages, afin que l'on puisse avoir d'autres preuves contre lui qu'un simple *ouï-dire ;* et j'espère qu'après qu'on les aura lus et qu'on les aura bien médités, on ne l'accusera plus d'athéisme, et que l'on aura au contraire tout le respect qu'on doit avoir pour un homme qui a démontré d'une manière très simple et très évidente, non seulement l'existence d'un Dieu et l'immortalité de l'âme, mais aussi une infinité d'autres vérités qui avaient été inconnues jusqu'alors.

CHAPITRE VII

Du désir de la science, et des jugements des faux savants.

L'esprit de l'homme a sans doute fort peu de capacité et d'étendue, et cependant il n'y a rien qu'il ne souhaite de savoir. Toutes les sciences humaines ne peuvent contenter ses désirs,

et sa capacité est si étroite, qu'il ne peut comprendre parfaitement une seule science particulière. Il est continuellement agité, et il désire toujours de savoir, soit parce qu'il espère trouver ce qu'il cherche, comme nous avons dit dans les chapitres précédents ; soit parce qu'il se persuade que son âme et son esprit s'agrandissent par la vaine possession de quelque connaissance extraordinaire. Le désir déréglé de son bonheur et de sa grandeur fait qu'il étudie toutes les sciences, espérant trouver son bonheur dans les sciences de morale, et cherchant cette fausse grandeur dans les sciences spéculatives, et dans toutes ces sciences vaines et extraordinaires qui élèvent, dans l'esprit de ceux qui les ignorent, ceux qui les possèdent.

D'où vient qu'il y a des personnes qui passent toute leur vie à lire des rabbins, et d'autres livres écrits dans les langues étrangères, obscures et corrompues, et par des auteurs sans goût et sans intelligence, si ce n'est parce qu'ils se persuadent, que lorsqu'ils savent les langues orientales, ils sont plus grands et plus élevés que ceux qui les ignorent ? Et qui peut les soutenir dans leur travail ingrat, désagréable, pénible et inutile, si ce n'est l'espérance de quelque élévation, et la vue de quelque vaine grandeur ? En effet on les regarde comme des hommes rares ; on leur fait des compliments sur leur profonde érudition, on les écoute plus volontiers que les autres ; et quoiqu'on puisse dire que ce sont ordinairement les moins judicieux, quand ce ne serait qu'à cause qu'ils ont employé toute leur vie à une chose fort inutile, et qui ne peut les rendre ni plus sages, ni plus heureux, néanmoins on s'imagine qu'ils ont beaucoup plus d'esprit et de jugement que les autres ; étant plus savants dans l'origine des mots, on se laisse persuader qu'ils sont savants dans la nature des choses.

C'est pour la même raison que les astronomes emploient leur temps et leur bien pour savoir au juste, ce qui est non seulement inutile, mais impossible de savoir. Ils veulent trouver dans le cours des planètes une exacte régularité qui ne s'y rencontre jamais, et dresser des tables astronomiques pour prédire des effets dont ils ne connaissent pas les causes [1]. Ils

[1] Nous avons déjà remarqué le peu de cas que fait Malebranche de l'astronomie, ce qui a lieu d'étonner de la part d'un mathématicien.

ont fait la *sénélographie*, ou la géographie de la lune, comme si l'on avait quelque dessein d'y voyager. Ils l'ont déjà donnée en partage à tous ceux qui sont illustres dans l'astronomie ; il y en a peu qui n'aient quelque province en ce pays, comme une récompense de leurs grands travaux; et je ne sais s'ils ne tirent point quelque gloire d'avoir été dans les bonnes grâces de celui qui leur a distribué si magnifiquement ces royaumes.

D'où vient que ces hommes raisonnables s'appliquent si fort à cette science, et demeurent dans des erreurs très grossières à l'égard des vérités qu'il leur est très utile de savoir, si ce n'est qu'il leur semble que c'est quelque chose de grand que de connaître ce qui se passe dans le ciel ? La connaissance de la moindre chose qui se passe là-haut, leur semble plus noble, plus relevée, et plus digne de la grandeur de leur esprit, que la connaissance des choses viles, abjectes et corruptibles, comme sont, selon leur sentiment, les seuls corps sublunaires [1]. La noblesse d'une science se tire de la noblesse de son objet : c'est un grand principe ! La connaissance du mouvement des corps inaltérables et incorruptibles est donc la plus haute et la plus relevée de toutes les sciences. Ainsi elle leur paraît digne de la grandeur et de l'excellence de leur esprit.

C'est ainsi que les hommes se laissent éblouir par une fausse idée de grandeur qui les flatte et qui les agite. Dès que leur imagination en est frappée, elle s'abat devant ce fantôme, elle le révère, et elle renverse et aveugle la raison qui en doit juger. Il semble que les hommes rêvent quand ils jugent des objets de leur passion, et qu'ils manquent de sens commun. Car enfin qu'y a-t-il de grand dans la connaissance des mouvements des planètes, et n'en savons nous pas assez présentement pour régler nos mois et nos années. Qu'avons-nous tant à faire de savoir si Saturne est environné d'un anneau ou d'un grand nombre de petites lunes, et pourquoi prendre parti là-dessus. Pourquoi se glorifier d'avoir prédit la grandeur d'une éclipse, où l'on a peut-être mieux rencontré qu'un autre, parce qu'on a été plus heureux. Il y a des personnes destinées par l'ordre du prince à observer les astres, contentons-nous de

[1] Malebranche, de même que Descartes, a du penchant pour l'anatomie et il combat vivement dans plusieurs passages, le dégoût qu'elle inspire aux gens du monde.

leurs observations. Ils s'appliquent à cet emploi avec raison, car ils s'y appliquent par devoir : c'est leur affaire. Ils y travaillent avec succès, car ils y travaillent sans cesse avec art, avec application et avec l'exactitude possible; rien ne leur manque pour y réussir. Ainsi nous devons être pleinement satisfaits sur une matière qui nous touche si peu, lorsqu'ils nous font part de leurs découvertes.

Il est bon que plusieurs personnes s'appliquent à l'anatomie, puisqu'il est extrêmement utile de la savoir, et que les connaissances auxquelles nous devons aspirer, sont celles qui nous sont les plus utiles. Nous pouvons et nous devons nous appliquer à ce qui contribue en quelque chose à notre bonheur, ou plutôt au soulagement de nos infirmités et de nos misères. Mais passer toutes les nuits pendu à une lunette pour découvrir dans les cieux quelque tache ou quelque nouvelle planète, perdre sa santé et son bien, et abandonner le soin de ses affaires pour rendre régulièrement visite aux étoiles et pour en mesurer les grandeurs et les situations, il me semble que c'est oublier entièrement et ce qu'on est présentement et ce qu'on sera un jour.

Et qu'on ne dise pas que c'est pour reconnaître la grandeur de celui qui a fait tous ces grands objets. Le moindre moucheron manifeste davantage la puissance et la sagesse de Dieu, à ceux qui le considèrent avec attention, et sans être préoccupés de sa petitesse, que tout ce que les astronomes savent des cieux. Néanmoins les hommes ne sont pas faits pour examiner toute leur vie les moucherons et les insectes ; et l'on n'approuve pas trop la peine que quelques personnes se sont donnée pour nous apprendre comment sont faits les poux de chaque espèce d'animal, et les transformations de différents vers en mouches et en papillons. Il est permis de s'amuser à cela quand on n'a rien à faire et pour se divertir; mais les hommes ne doivent point y employer tout leur temps, s'ils ne sont sensibles à leur misères.

Ils doivent incessamment s'appliquer à la connaissance de Dieu et d'eux-mêmes travailler sérieusement à se défaire de leurs erreurs et de leurs préjugés, de leurs passions et de leurs inclinations au péché, rechercher avec ardeur les vérités qui leur sont les plus nécessaires. Car enfin ceux-là sont les plus

judicieux qui recherchent avec plus de soin les vérités les plus solides.

La principale cause qui engage les hommes dans de fausses études, c'est qu'ils ont attaché l'idée de savant à des connaissances vaines et infructueuses, au lieu de ne l'attacher qu'aux sciences solides et nécessaires.

Car quand un homme se met en tête de devenir savant, et que l'esprit de polymathie commence à l'agiter, il n'examine guère quelles sont les sciences qui lui sont les plus nécessaires, soit pour se conduire en honnête homme, soit pour perfectionner sa raison; il regarde seulement ceux qui passent pour savants dans le monde, et ce qu'il y a en eux qui les rend considérables. Toutes les sciences les plus solides et les plus nécessaires étant assez communes, elles ne font point admirer ni respecter ceux qui les possèdent; car on regarde sans attention et sans émotion les choses communes, quelque belles et quelque admirables qu'elles soient en elles-mêmes. Ceux qui veulent devenir savants, ne s'arrêtent donc guère aux sciences nécessaires, à la conduite de la vie et à la perfection de l'esprit. Ces sciences ne réveillent point en eux cette idée des sciences qu'ils se sont formées, car ce ne sont point ces sciences qu'ils ont admirées dans les autres, et qu'ils souhaitent qu'on admire en eux.

L'Évangile et la morale sont des connaissances trop communes et trop ordinaires, ils souhaitent de savoir la critique de quelques termes qui se rencontrent dans les philosophes anciens, ou dans les poètes grecs. Les langues, et principalement celles qui ne sont point en usage dans leur pays, comme l'arabe et le rabbinage ou quelques autres semblables leur paraissent dignes de leur application et de leur étude. S'ils lisent l'Écriture sainte, ce n'est pas pour y apprendre la religion et la piété. Les points de chronologie, de géographie, et les difficultés de grammaire, les occupent tout entiers : ils désirent avec plus d'ardeur la connaissance de ces choses, que les vérités salutaires de l'Évangile. Ils veulent posséder dans eux-mêmes la science qu'ils ont admirée sottement dans les autres, et que les sots ne manqueront pas d'admirer dans eux.

De même dans les connaissances de la nature, ils ne recherchent guère les plus utiles, mais les moins communes. L'anato-

mie est trop basse pour eux, mais l'astronomie est plus relevée. Les expériences ordinaires sont peu dignes de leur application; mais ces expériences rares et surprenantes qui ne nous peuvent jamais éclairer l'esprit, sont celles qu'ils observent avec plus de soin.

Les histoires les plus rares et les plus anciennes sont celles qu'ils font gloire de savoir. Ils ne savent pas la généalogie des princes qui règnent présentement; et ils recherchent avec soin celle des hommes qui sont morts il y a quatre mille ans. Ils négligent d'apprendre les histoires de leur temps les plus communes, et ils tâchent de savoir exactement les fables et les fictions des poètes. Ils ne connaissent pas même leurs propres parents; mais si vous le souhaitez, ils vous apporteront plusieurs autorités pour vous prouver qu'un citoyen romain était allié d'un empereur et d'autres choses semblables.

A peine savent-ils le nom des vêtements ordinaires dont on se sert de leur temps, et ils s'amusent à la recherche de ceux dont se servaient les Grecs et les Romains. Les animaux de leur pays leur sont peu connus, et ils ne craindront pas d'employer plusieurs années à composer de grands volumes sur les animaux de la Bible, pour paraître avoir mieux deviné que les autres ce que signifient des termes inconnus. Un tel livre fait les délices de son auteur et des savants qui le lisent, parce qu'étant tout cousu de passages grecs, hébreux, arabes, etc., de citations de rabbins, et d'autres auteurs obscurs et extraordinaires, il satisfait la vanité de son auteur, et la sotte curiosité de ceux qui le lisent, qui se croiront aussi plus savants que les autres, quand ils pourront assurer avec fierté, qu'il y a six mots différents dans l'écriture pour signifier un lion, ou quelque chose de semblable.

La carte de leur pays ou même de leur ville leur est souvent inconnue, dans le temps qu'ils étudient les cartes de la Grèce ancienne, de l'Italie, des Gaules du temps de Jules César, ou les rues et les places publiques de l'ancienne Rome. « Labor sultorum, dit le Sage, affliget eos, qui nesciunt in urbem pergere. » Ils ne savent pas le chemin de leur village, et ils se fatiguent sottement dans des recherches inutiles. Ils ne savent pas les lois ni les coutumes des lieux où ils vivent; mais ils étudient avec soin le droit ancien, les lois des douze tables, les coutumes

des Lacédémoniens ou des Chinois, ou les ordonnances du Grand Mogol[1]. Enfin ils veulent savoir toutes les choses rares, extraordinaires, éloignées, et que les autres ne savent pas, parce qu'ils ont attaché, par un renversement d'esprit, l'idée de savant à ces choses, et qu'il suffit pour être estimé savant de savoir ce que les autres ne savent pas, quand même on ignorerait les vérités les plus nécessaires et les plus belles. Il est vrai que la connaissance de toutes ces choses et d'autres semblables est appelée science, érudition, doctrine, l'usage l'a voulu : mais il y a une science qui n'est que folie et que sottise selon l'Écriture : doctrina sultorum fatuitas. Je n'ai point encore remarqué que le saint esprit qui donne tant d'éloges à la science dans les livres saints, dise quelque chose à l'avantage de cette fausse science dont je viens de parler.

CHAPITRE VIII

I. Du désir de paraître savant. — II. Des conversations des faux savants. — III. — De leurs ouvrages.

I. Si le désir déréglé de devenir savant rend souvent les hommes plus ignorants, le désir de paraître savant ne les rend pas seulement plus ignorants, mais il semble qu'il leur renverse l'esprit; car il y a une infinité de gens qui perdent le sens commun, parce qu'ils le veulent passer, et qui ne disent que des sottises, parce qu'ils ne veulent dire que des paradoxes. Ils s'éloignent si fort de toutes les pensées communes, dans le dessein qu'ils ont d'acquérir la qualité d'esprit rare et extraordinaire, qu'en effet ils y réussissent, et qu'on ne les regarde plus, ou qu'avec admiration, ou qu'avec beaucoup de mépris.

On les regarde quelquefois avec admiration, lorsqu'étant élevés à quelque dignité qui les couvre, on s'imagine qu'ils sont autant au-dessus des autres par leur génie et par leur érudition, qu'ils le sont par leur rang ou par leur naissance. Mais on les regarde le plus souvent avec mépris, et quelquefois même comme des fous, lorsqu'on les regarde de

[1] Rapprocher cette spirituelle critique de l'esprit de polymathie de l'*Hermagoras* de La Bruyère, qui n'a jamais vu et qui ne verra point Versailles, mais qui a presque vu la tour de Babel, et qui en compte les degrés.

plus près, et que leur grandeur ne les cache point aux yeux des autres.

Les faux savants font manifestement paraître ce qu'ils sont dans les livres qu'ils composent et dans leurs conversations ordinaires. Il est peut-être à propos d'en dire quelque chose.

II. Comme c'est la vanité et le désir de paraître plus que les autres qui les engage dans l'étude, dès qu'ils se sentent en conversation, la passion et le désir de l'élévation se réveille en eux et les emporte; ils montent tout d'un coup si haut, que tout le monde les perd quasi de vue, et qu'ils ne savent souvent eux-mêmes où ils en sont. Ils ont si peur de n'être pas au-dessus de tous ceux qui les écoutent, qu'ils se fâchent même qu'on les suive, qu'ils s'effarouchent lors qu'on leur demande quelque éclaircissement et qu'ils prennent même un air de fierté à la moindre opposition qu'on leur fait. Enfin ils disent des choses si nouvelles et si extraordinaires, mais si éloignées du sens commun, que les plus sages ont bien de la peine à s'empêcher de rire, lorsque les autres en demeurent tout étourdis.

Leur première fougue passée, si quelque esprit assez fort et assez ferme pour n'en avoir pas été renversé, leur montre qu'ils se trompent, ils ne laissent pas de demeurer obstinément attachés à leurs erreurs. L'air de ceux qu'ils ont étourdis les étourdit eux-mêmes ; la vue de tant d'approbateurs qu'ils ont convaincus par impression, les convainc par contre-coup, ou si cette vue ne les convainc pas, elle leur enfle au moins assez le courage pour soutenir leurs faux sentiments. La vanité ne leur permet pas de rétracter leur parole. Ils cherchent toujours quelque raison pour se défendre; ils ne parlent même jamais avec plus de chaleur et d'empressement que lorsqu'ils n'ont rien à dire; ils s'imaginent qu'on les injurie et que l'on tâche de les rendre méprisables à chaque raison qu'on apporte contre eux, et plus elles sont fortes et judicieuses, plus elles irritent leur aversion et leur orgueil.

Le meilleur moyen de défendre la vérité contre eux n'est pas de disputer; car enfin il vaut mieux et pour eux et pour nous, les laisser dans leurs erreurs, que de s'attirer leur aversion. Il ne faut pas leur blesser le cœur, lorsqu'on veut leur guérir l'esprit, puisque les plaies du cœur sont plus dangereuses que

celles de l'esprit; outre qu'il arrive quelquefois que l'on a affaire avec un homme qui est véritablement savant, et qu'on pourrait le mépriser faute de bien concevoir sa pensée. Il faut donc prier ceux qui parlent d'une manière décisive, de s'expliquer le plus distinctement qu'il leur sera possible, sans leur permettre de changer de sujet, ni de se servir de termes obscurs et équivoques,et si ce sont des personnes éclairées, on apprendra quelque chose avec eux; mais si ce sont des faux savants, ils se confondront par leurs propres paroles sans aller fort loin, et ils ne pourront s'en prendre qu'à eux-mêmes. On en recevra peut-être quelque instruction et même quelque divertissement, s'il est permis de se divertir de la faiblesse des autres en tachant d'y remédier; mais ce qui est plus considérable, c'est qu'on empêchera par-là que les faibles qui les écoutaient avec admiration, ne se soumettent à l'erreur en suivant leurs décisions.

Car il faut bien remarquer que le nombre des sots, ou de ceux qui se laissent conduire machinalement et par l'impression sensible, étant infiniment plus grand que de ceux qui ont quelque ouverture d'esprit, et qui ne se persuadent que par raison, quand un de ces savants parle, et décide de quelque chose, il y a toujours beaucoup plus de personnes qui le croient sur sa parole que d'autres qui s'en défient. Mais parce que ces faux savants s'éloignent le plus qu'ils peuvent des pensées communes, tant par le désir de trouver quelque opposant qu'ils maltraitent pour s'élever et pour paraître, que par renversement d'esprit ou par esprit de contradiction, leurs décisions sont ordinairement fausses ou obscures, et il est assez rare qu'on les écoute sans tomber dans quelque erreur.

Or cette manière de découvrir les erreurs des autres ou la solidité de leurs sentiments, est assez difficile à mettre en usage. La raison de ceci est, que les faux savants ne sont pas les seuls qui veulent paraître ne rien ignorer, presque tous les hommes ont ce défaut, principalement ceux qui ont quelque lecture et quelque étude; ce qui fait qu'ils veulent toujours parler et expliquer leurs sentiments, sans apporter assez d'attention pour bien comprendre celui des autres. Les plus complaisants et les plus raisonnables méprisant dans leur cœur le sentiment des autres, montrent seulement une mine attentive,

pendant que l'on voit dans leurs yeux qu'ils pensent à toute autre chose qu'à ce qu'on leur dit, et qu'ils ne sont occupés que de ce qu'ils veulent nous prouver, sans songer à nous répondre [1]. C'est ce qui rend souvent les conversations très désagréables. Car de même qu'il n'y a rien de plus doux, et qu'on ne saurait nous faire plus d'honneur, que d'entrer dans nos raisons, et d'approuver nos opinions, il n'y a rien aussi de si choquant que de voir qu'on ne les comprend pas, et qu'on ne songe pas même à les comprendre. Car enfin on ne se plaît pas à converser avec des statues, mais qui ne sont statues à notre égard, que parce que ce sont des hommes qui n'ont pas beaucoup d'estime pour nous, et qui ne songent point à nous plaire, mais seulement à se contenter eux-mêmes en tâchant de se faire valoir. Que si les hommes savaient bien écouter et bien répondre, les conversations seraient non seulement fort agréables, mais même très utiles; au lieu que chacun tâchant de paraître savant, on ne fait que s'entêter et disputer sans s'entendre; on blesse quelquefois la charité, et l'on ne découvre presque jamais la vérité.

Mais les égarements où tombent les faux savants dans la conversation, sont en quelque manière excusables. On peut dire pour eux que l'on apporte d'ordinaire peu d'application à ce qu'on dit dans ce temps-là, que les personnes les plus exactes y disent souvent des sottises, et qu'ils ne prétendent pas qu'on recueille toutes leurs paroles comme l'on a fait celles de Scaliger et du cardinal du Perron.

Il y a quelque raison dans ces excuses, et l'on veut bien croire que ces sortes de fautes sont dignes de quelque indulgence. On veut parler dans la conversation, mais il y a des jours malheureux dans lesquels on rencontre mal. On n'est pas toujours en humeur de bien penser et de bien dire ; et le temps est si court dans certaines rencontres, que le plus petit nuage et la plus légère absence d'esprit fait malheureusement tomber dans des absurdités extravagantes les esprits même les plus justes et les plus pénétrants.

Mais si les fautes que les faux savants commettent dans les

[1] La Rochefoucauld avait déjà peint ces gens dans les yeux et dans l'esprit de qui on voit « un égarement pour ce qu'on leur dit et une précipitation pour retourner à ce qu'ils veulent dire ».

conversations, sont excusables, les fautes où ils tombent dans leurs livres après y avoir sérieusement pensé, ne sont pas pardonnables, principalement si elles sont fréquentes et si elles ne sont point réparées par quelques bonnes choses. Car enfin lorsque l'on a composé un méchant livre, on est cause qu'un très grand nombre de personnes perdent leur temps à le lire, qu'ils tombent souvent dans les mêmes erreurs dans lesquelles on est tombé, et qu'ils en déduisent encore plusieurs autres, ce qui n'est pas un petit mal.

Mais quoique ce soit une faute plus grande qu'on ne s'imagine, que de composer un méchant livre, ou simplement un livre inutile, c'est une faute dont on est plutôt récompensé qu'on n'en est puni. Car il y a des crimes que les hommes ne punissent pas, soit parce qu'ils sont à la mode, soit parce qu'on n'a pas d'ordinaire une raison assez ferme pour condamner des criminels qu'on estime plus que soi.

On regarde ordinairement les auteurs comme des hommes rares et extraordinaires et beaucoup élevés au-dessus des autres; on les révère donc au lieu de les mépriser et de les punir. Ainsi il n'y a guère d'apparence que les hommes érigent jamais un tribunal pour examiner et pour condamner tous les livres qui ne font que corrompre la raison.

C'est pourquoi l'on ne doit jamais espérer que la république des lettres soit mieux réglée que les autres républiques, puisque ce sont toujours des hommes qui la composent. Il est même très à propos, afin que l'on puisse se délivrer de l'erreur, qu'il y ait plus de liberté dans la république des lettres que dans les autres, où la nouveauté est fort dangereuse. Car ce serait nous confirmer dans les erreurs où nous sommes, que de vouloir ôter la liberté aux gens d'étude, et que de condamner sans discernement toutes les nouveautés.

On ne doit donc point trouver à redire si je parle contre le gouvernement de la république des lettres, et si je tâche de montrer que souvent ces grands hommes qui font l'admiration des autres pour leur profonde érudition, ne sont dans le fond que des hommes vains et superbes, sans jugement et sans aucune véritable science. Je suis obligé d'en parler de cette sorte, afin qu'on ne se rende pas aveuglément à leurs décisions, et qu'on ne suive pas leurs erreurs.

III. Les preuves de leur vanité, de leur peu de jugement et de leur ignorance, se tirent manifestement de leurs ouvrages. Car si l'on prend la peine de les examiner, avec dessein d'en juger selon les lumières du sens commun et sans préoccupation d'esprit pour ces auteurs, on trouvera que la plupart des desseins de leurs études sont des desseins qu'une vanité peu judicieuse a formés, et que leur principal but n'est pas de perfectionner leur raison, et encore moins de bien régler les mouvements de leur cœur, mais seulement d'étourdir les autres, et de paraître plus savants qu'eux.

C'est dans cette vue qu'ils ne traitent, comme nous avons déjà dit, que des sujets rares et extraordinaires, et qu'ils ne s'expliquent que par des termes rares et extraordinaires et qu'ils ne citent que des auteurs rares et extraordinaires. Ils ne s'expliquent guère en leur langue, elle est trop commune ; ni avec un latin simple, net et facile ; ce n'est pas pour se faire entendre qu'ils parlent, mais pour parler et pour se faire admirer. Ils s'appliquent rarement à des sujets qui peuvent servir à la conduite de la vie; cela leur semble trop commun ; ce qu'ils cherchent n'est pas d'être utiles aux autres, ni à eux-mêmes, c'est seulement d'être estimés savants. Ils n'apportent point de raisons des choses qu'ils avancent, ou ce sont des raisons mystérieuses et incompréhensibles, que ni eux ni personne ne conçoit avec évidence. Ils n'ont point de raisons claires : mais s'ils en avaient, ils ne les diraient pas. Ces raisons ne surprennent point l'esprit, elles semblent trop simples et trop communes; tout le monde en est capable. Ils apportent plutôt des autorités pour prouver, ou pour faire semblant de prouver leurs pensées : car souvent les autorités dont ils se servent ne prouvent rien par le sens qu'elles contiennent ; elles ne prouvent, que parce que c'est du grec ou de l'arabe. Mais il est peut-être à propos de parler de leurs citations, cela fera connaître en quelque manière la disposition de leur esprit.

Il est, ce me semble, évident qu'il n'y a que la fausse érudition et l'esprit de polymathie qui ait pu rendre les citations à la mode comme elles ont été jusqu'ici, et comme elles sont encore maintenant chez quelques savants. Car il n'est pas fort difficile de trouver des auteurs qui citent à tous moments de grands passages sans aucune raison de citer, soit parce que

les choses qu'ils avancent sont si claires que personne n'en doute, soit parce qu'elles sont si cachées que l'autorité de leurs auteurs ne les peut pas prouver, puisqu'ils n'en pouvaient rien savoir, soit enfin parce que les citations qu'ils apportent ne peuvent servir d'aucun ornement à ce qu'ils disent.

Il est contraire au sens commun d'apporter un grand passage grec pour prouver que l'air est transparent, parce que c'est une chose connue à tout le monde, de se servir de l'autorité d'Aristote pour nous faire croire qu'il y a des intelligences qui remuent les cieux, parce qu'il est évident qu'Aristote n'en pouvait rien savoir; et enfin de mêler des langues étrangères, des proverbes arabes et persans dans des livres français ou latins, faits pour tout le monde, parce que ces citations n'y peuvent servir d'ornement, ou bien ce sont des ornements bizarres qui choquent un très grand nombre de personnes, et qui n'en peuvent satisfaire que très peu.

Cependant la plupart de ceux qui veulent paraître savants se plaisent si fort dans ces sortes de citations, qu'ils n'ont quelquefois point de honte d'en rapporter en des langues même qu'ils n'entendent point, et ils font de grands efforts pour coudre dans leurs livres un passage arabe, qu'ils ne savent quelquefois pas lire. Ainsi ils s'embarrassent fort de venir à bout d'une chose contraire au bon sens, mais qui contente leur vanité et qui les fait estimer des sots [1].

Ils ont encore un autre défaut fort considérable, c'est qu'ils se soucient fort peu de paraître avoir lu avec choix et discernement ; ils veulent seulement paraître avoir beaucoup lu, et principalement des livres obscurs, afin qu'on les croie plus savants, des livres rares et chers, afin qu'on s'imagine que rien ne leur manque, des livres méchants et impies que les honnêtes gens n'osent lire, à peu près par le même esprit que des gens se vantent d'avoir fait des crimes que les autres n'osent faire. Ainsi ils vous citeront plutôt des livres fort chers, fort anciens et fort obscurs, que non pas d'autres livres plus communs et plus intelligibles, des livres d'astrologie, de cabale et

[1] On peut encore rapprocher ce que dit Malebranche sur la manie des citations du portrait qu'a fait La Bruyère d'Hérille « qui fait dire au prince des philosophes que le vin enivre et à l'orateur romain que l'eau le tempère ». Chap. sur *la Société et la Conversation.*

de magie, que de bons livres, comme s'ils ne voyaient pas que la lecture étant la même chose que la conversation, ils doivent souhaiter de paraître avoir recherché avec soin la lecture des bons livres et de ceux qui sont les plus intelligibles, et non pas la lecture de ceux qui sont méchants et obscurs.

Car de même que c'est un renversement d'esprit que de rechercher la conversation ordinaire des gens que l'on n'entend point sans interprète, lorsqu'on peut savoir d'une autre manière les choses qu'ils nous apprennent, ainsi il est ridicule de ne lire que des livres qu'on ne peut entendre sans dictionnaire, lorsqu'on peut apprendre ces mêmes choses dans ceux qui nous sont plus intelligibles. Et comme c'est une marque de dérèglement que d'affecter la compagnie et la conversation des impies, c'est aussi le caractère d'un cœur corrompu que de se plaire dans la lecture des méchants livres. Mais c'est un orgueil extravagant que de vouloir paraître avoir lu ceux-là même qu'on n'a pas lus, ce qui arrive toutefois assez souvent. Car il y a des personnes de trente ans qui vous citent dans leurs ouvrages plus de méchants livres qu'ils n'en pourraient avoir lus en plusieurs siècles, et cependant ils veulent persuader aux autres qu'il les ont lus fort exactement. Mais la plupart des livres de certains savants ne sont fabriqués qu'à coups de dictionnaires, et ils n'ont guère lu que les tables des livres qu'ils citent, ou quelques lieux communs ramassés de différents auteurs.

On n'oserait entrer davantage dans le détail de ces choses ni en donner des exemples, de peur de choquer des personnes aussi fières et aussi bilieuses que le sont ces faux savants; car on ne prend pas plaisir à se faire injurier en grec et en arabe. Outre qu'il n'est pas nécessaire pour rendre ce que je dis plus sensible, d'en donner des preuves particulières; l'esprit de l'homme étant assez porté à trouver à redire à la conduite des autres, et à faire application de ce que l'on vient de dire. Qu'ils se repaissent cependant, puisqu'ils le veulent, de ce vain fantôme de grandeur, et qu'ils se donnent les uns aux autres les applaudissements que nous leur refusons. C'est peut-être les avoir déjà trop inquiétés dans une jouissance qui leur semble si douce et si agréable.

CHAPITRE IX

Comment l'inclination que l'on a pour les dignités et les richesses porte à l'erreur.

Les dignités et les richesses, aussi bien que la vertu et les sciences dont nous venons de parler, sont les principales choses qui nous élèvent au-dessus des autres hommes : car il semble que notre être s'agrandisse, et devienne comme indépendant par la possession de ces avantages. De sorte que l'amour que nous nous portons à nous-mêmes, se répandant naturellement jusqu'aux dignités et aux richesses, on peut dire qu'il n'y a personne qui n'ait pour elles quelque inclination petite ou grande. Expliquons en peu de mots comment ces inclinations nous empêchent de trouver la vérité et nous engagent dans le mensonge et dans l'erreur.

Nous avons montré en plusieurs endroits qu'il faut beaucoup de temps et de peine, d'assiduité et de contention d'esprit pour pénétrer des vérités composées, environnées des difficultés, et qui dépendent de beaucoup de principes. De là il est facile de juger que les personnes publiques, qui sont dans de grands emplois, qui ont de grands biens à gouverner et de grandes affaires à conduire, et qui désirent ardemment les dignités et les richesses, ne sont guère propres à la recherche de ces vérités, et qu'ils tombent souvent dans l'erreur à l'égard de toutes les choses qu'il est difficile de savoir, lorsqu'ils en veulent juger :

1° Parce qu'ils ont fort peu de temps à employer à la recherche de la vérité.

2° Parce qu'ordinairement ils ne se plaisent guère dans cette recherche.

3° Parce qu'ils sont très peu capables d'attention, à cause que la capacité de leur esprit est partagée par le grand nombre des idées des choses qu'ils souhaitent, et desquelles ils sont occupés même malgré eux.

4° Parce qu'ils s'imaginent tout savoir, et qu'ils ont de la peine à croire que des gens qui leur sont inférieurs aient plus de raison qu'eux ; car s'ils souffrent bien qu'ils leur apprennent

quelques faits, ils ne souffrent pas volontiers qu'ils les instruisent des vérités solides et nécessaires : ils s'emportent lorsqu'on les contredit et qu'on les détrompe.

5° Parce qu'on a coutume de les applaudir en toutes leurs imaginations, quelque fausses et éloignées du sens commun qu'elles puissent être, et de railler ceux qui ne sont pas de leur sentiment, quoiqu'ils ne défendent que des vérités incontestables. C'est à cause des lâches flatteries de ceux qui les approchent, qu'ils se confirment dans leurs erreurs, et dans la fausse estime qu'ils ont d'eux-mêmes, et qu'ils se mettent en possession de juger cavalièrement de toutes choses.

6° Parce qu'ils ne s'arrêtent guère qu'aux notions sensibles qui sont plus propres pour les conversations ordinaires, et pour se conserver l'esprit des hommes, que les idées pures et abstraites de l'esprit qui servent à découvrir la vérité.

7° Parce que ceux qui aspirent à quelque dignité, tâchent autant qu'ils peuvent de s'accommoder à la portée des autres, à cause qu'il n'y a rien qui excite si fort l'envie et l'aversion des hommes que de paraître avoir des sentiments peu communs. Il est rare que ceux qui ont l'esprit et le cœur occupés de la pensée et du désir de faire fortune, puissent découvrir des vérités cachées ; mais lorsqu'ils en découvrent, ils les abandonnent souvent par intérêt, et parce que la défense de ces vérités ne s'accorde pas avec leur ambition. Il faut souvent consentir à l'injustice pour devenir magistrat ; une piété solide et peu commune éloigne souvent des bénéfices, et l'amour généreux de la vérité fait très souvent perdre les chaires où l'on ne doit enseigner que la vérité [1].

Toutes ces raisons jointes ensemble font que les hommes qui sont beaucoup élevés au-dessus des autres par leurs dignités, leur noblesse, et leurs richesses, ou qui ne pensent qu'à s'élever et à faire quelque fortune, sont extrêmement sujets à l'erreur, et très peu capables des vérités un peu cachées. Car entre les choses qui sont nécessaires pour éviter l'erreur dans les questions un peu difficiles, il y en a deux principales qui ne se rencontrent pas ordinairement dans les personnes dont nous

[1] Il y a là sans doute une allusion aux professeurs de philosophie dépossédés de leurs chaires pour cause d'attachement à la philosophie nouvelle.

parlons, savoir l'attention de l'esprit pour bien pénétrer le fond des choses, et la retenue pour n'en pas juger avec trop de précipitation. Ceux-là même qui sont choisis pour enseigner les autres, et qui ne doivent point avoir d'autre but, que de se rendre habiles pour instruire ceux qui sont commis à leur soin, deviennent d'ordinaire sujets à l'erreur, aussitôt qu'ils deviennent personnes publiques; soit parce qu'ayant très peu de temps à eux, ils sont incapables d'attention et de s'appliquer aux choses qui en demandent beaucoup, soit parce que souhaitant étrangement de paraître savants, ils décident hardiment de toutes choses sans aucune retenue, et ne souffrent qu'avec peine qu'on leur résiste et qu'on les instruise.

CHAPITRE X

De l'amour du plaisir par rapport à la morale. — I. Il faut fuir le plaisir quoiqu'il rende heureux. — II. Il ne doit point nous porter à l'amour des biens sensibles.

Nous venons de parler dans les trois chapitres précédents de l'inclination que nous avons pour la conservation de notre être et comment elle est cause que nous tombons dans plusieurs erreurs. Nous parlerons présentement de celle que nous avons pour le bien-être, c'est-à-dire pour les plaisirs et pour toutes les choses qui nous rendent plus heureux et plus contents, ou que nous croyons capables de cela ; et nous tâcherons de découvrir les erreurs qui naissent de cette inclination.

Il y a des philosophes qui tâchent de persuader aux hommes, que le plaisir n'est point un bien, et que la douleur n'est point un mal, qu'on peut être heureux au milieu des douleurs les plus violentes et qu'on peut être malheureux au milieu des plus grands plaisirs. Comme ces philosophes sont fort pathétiques et fort imaginatifs, ils enlèvent bientôt les esprits faibles et qui se laissent aller à l'impression, que ceux qui leur parlent, produisent en eux ; car les stoïques sont un peu visionnaires, et les visionnaires sont véhéments; ainsi ils impriment facilement dans les autres les faux sentiments dont ils sont prévenus.

Mais comme il n'y a point de conviction contre l'expérience et contre notre sentiment intérieur, toutes ces raisons pompeuses et magnifiques qui étourdissent et éblouissent l'imagination des hommes, s'évanouissent avec tout leur éclat, aussitôt que l'âme est touchée de quelque plaisir ou de quelque douleur sensible, et ceux qui ont mis toute leur confiance dans cette fausse persuasion de leur esprit, se trouvent sans sagesse et sans force à la moindre attaque du vice ; ils sentent qu'ils ont été trompés et qu'ils sont vaincus.

I. Si les philosophes ne peuvent donner à leurs disciples la force de vaincre leurs passions, du moins ne doivent-ils pas les séduire ni leur persuader qu'ils n'ont point d'ennemis à combattre. Il faut dire les choses comme elles sont : le plaisir est toujours un bien, et la douleur toujours un mal; mais il n'est pas toujours avantageux de jouir du plaisir, et il est quelque fois avantageux de souffrir la douleur.

Mais pour faire bien comprendre ce que je veux dire, il faut savoir :

1° Qu'il n'y a que Dieu qui soit assez puissant pour agir en nous, et pour nous faire sentir le plaisir et la douleur. Car il est évident à tout homme qui consulte sa raison, et qui méprise les rapports de ses sens, que ce ne sont point les objets que nous sentons, qui agissent effectivement en nous, puisque le corps ne peut agir sur l'esprit, et que ce n'est point non plus notre âme qui cause en elle-même son plaisir ni sa douleur à leur occasion ; car s'il dépendait de l'âme de sentir la douleur, elle n'en souffrirait jamais.

2° Qu'on ne doit donner ordinairement quelque bien, que pour faire faire quelque bonne action ou pour la récompenser : et qu'on ne doit ordinairement faire souffrir quelque mal, que pour détourner d'une méchante action, ou pour la punir, et qu'ainsi Dieu agissant toujours avec ordre, et selon les règles de la justice, tout plaisir dans son institution nous porte à quelque bonne action, ou nous en récompense ; et toute douleur nous détourne de quelque action mauvaise ou nous en punit.

3° Qu'il y a des actions qui sont bonnes en un sens, et mauvaises en un autre. C'est par exemple une mauvaise action que de s'exposer à la mort, lorsque Dieu le défend ; mais c'est

aussi une bonne action que de s'y exposer, lorsque Dieu le commande. Car toutes nos actions ne sont bonnes ou mauvaises, que parce que Dieu les a commandées ou les a défendues, ou par la loi éternelle, que tout homme raisonnable peut consulter en rentrant en lui-même, ou par la loi écrite, exposée au sens de l'homme sensible et charnel, qui depuis le péché n'est pas toujours en état de consulter la raison.

Je dis donc que le plaisir est toujours bon, mais qu'il n'est pas toujours avantageux de le goûter [1].

1° Parce qu'au lieu de nous attacher à celui qui seul est capable de le causer il nous en détache, pour nous unir à ce qui semble faussement le causer, il nous détache de Dieu pour nous unir à une vile créature. Il est toujours avantageux de goûter le plaisir qui se rapporte à la vraie cause, et qui en est la perception. Car comme on ne peut aimer que ce qu'on aperçoit, ce plaisir ne peut exciter qu'un amour juste, que l'amour de la cause véritable du bonheur. Mais il est du moins fort dangereux de goûter les plaisirs qui se rapportent aux objets sensibles, et qui en sont la perception, parce que ces plaisirs nous portent à aimer ce qui n'est point cause de notre bonheur actuel. Car encore que ceux qui sont éclairés de la véritable philosophie, pensent quelquefois que le plaisir n'est point causé par les objets de dehors, et que cela puisse en quelque manière les porter à reconnaître et à aimer Dieu en toutes choses, néanmoins depuis le péché la raison de l'homme est si faible, et ses sens et son imagination ont tant de pouvoir sur son esprit qu'ils corrompent bientôt son cœur, lorsqu'on ne se prive pas, selon le conseil de l'Évangile, de toutes les choses qui ne portent point à Dieu par elles-mêmes. Car la meilleure philosophie ne saurait guérir l'esprit ni résister aux désordres de la volupté.

2° Parce que le plaisir étant une récompense, c'est faire une injustice que de produire dans son corps des mouvements qui obligent Dieu, en conséquence des lois générales qu'il a établies, à nous faire sentir du plaisir, lorsque nous n'en méritons pas ; soit parce que l'action que nous faisons est inutile ou cri-

[1] Malebranche a, par cette distinction, répondu à ceux qui l'accusaient de favoriser les plaisirs et d'incliner à l'épicuréisme.

minelle, soit parce qu'étant pleins de péchés, nous ne devons point lui demander de récompense. L'homme avant son péché pouvait avec justice goûter les plaisirs sensibles dans ses actions réglées; mais depuis le péché il n'y a plus de plaisirs sensibles entièrement innocents, ou qui ne soient capables de nous blesser lorsque nous les goûtons ; car souvent il suffit de les goûter pour en devenir esclave.

3° Parce que Dieu étant juste, il ne se peut faire qu'il ne punisse un jour la violence qu'on lui fait, lorsqu'on l'oblige de récompenser par le plaisir des actions criminelles que l'on commet contre lui. Lorsque notre âme ne sera plus unie à notre corps, Dieu n'aura plus l'obligation qu'il s'est imposée de nous donner les sentiments qui doivent répondre aux traces du cerveau, et il aura toujours l'obligation de satisfaire à sa justice; ainsi ce sera le temps de sa vengeance et de sa colère. Il punira par des douleurs qui ne finiront jamais les injustes plaisirs des voluptueux.

4° Parce que la certitude que l'on a dès cette vie, qu'il faut que cette justice se fasse, agite l'esprit de mortelles inquiétudes et le jette dans une espèce de désespoir, qui rend les voluptueux misérables au milieu même des plus grands plaisirs.

5° Parce qu'il y a presque toujours des remords fâcheux qui accompagnent les plaisirs les plus innocents, à cause que nous sommes assez convaincus que nous n'en méritons point, et ces remords nous privent d'une certaine joie intérieure que l'on trouve même dans la douleur de la pénitence.

Ainsi, quoique le plaisir soit un bien, il faut tomber d'accord qu'il n'est pas toujours avantageux de le goûter par toutes ces raisons, et par d'autres semblables qu'il est très utile de savoir, et qu'il est très facile de déduire de celles-ci ; il est presque toujours très avantageux de souffrir la douleur, quoiqu'elle soit effectivement un mal.

Néanmoins tout plaisir est un bien, et rend actuellement heureux celui qui le goûte, dans l'instant qu'il le goûte et autant qu'il le goûte; et toute douleur est un mal et rend actuellement malheureux celui qui la souffre, dans l'instant qu'il la souffre, et autant qu'il la souffre. On peut dire que sans l'espérance et l'avant-goût des biens promis, les justes et les saints seraient en cette vie les plus malheureux de tous les hommes, et les

plus dignes de compassion : « Si in vita tantum in Christo speramus, miserabiliores sumus omnibus hominibus[1] », dit saint Paul. Car ceux qui pleurent et ceux qui souffrent persécution pour la justice, ne sont point heureux, parce qu'ils souffrent pour la justice, mais parce que le royaume du ciel est à eux, et qu'une grande récompense leur est réservée dans le ciel, c'est-à-dire, parce qu'ils seront quelque jour heureux. Ceux qui souffrent persécution pour la justice sont en cela justes, vertueux et parfaits, parce qu'ils sont dans l'ordre de Dieu, et que la perfection consiste à le suivre ; mais ils ne sont pas heureux à cause qu'ils souffrent. Un jour ils ne souffriront plus, et alors ils seront heureux aussi bien que justes et parfaits. « Omnes boni et sancti, dit saint Augustin, etiam in tormentis quibuslibet divino fulti adjutorio, SPE ILLIUS FINIS beati vocantur, QUO FINE BEATI ERUNT. Nam si in eisdem tormentis et atrocissimis doloribus semper essent cum QUIBUSLIBET VIRTUTIBUS, esse miseros nulla SANA RATIO dubitaret[2]. »

Cependant je ne nie pas que dès cette vie les justes ne soient heureux en quelque manière par la force de leur espérance et de leur foi, qui rendent ces biens futurs comme présents à leur esprit. Car il est certain que lorsque l'espérance de quelque bien est forte et vive, elle l'approche de l'esprit et le lui fait goûter : ainsi elle le rend en quelque manière heureux, puisque c'est le goût du bien, la possession du bien, le plaisir qui nous rend heureux.

Il ne faut donc pas dire aux hommes que les plaisirs sensibles ne sont point bons, et qu'ils ne rendent point plus heureux ceux qui en jouissent, puisque cela n'est pas vrai, et que dans le temps de la tentation ils le reconnaissent à leur malheur. Il leur faut dire que bien que ces plaisirs soient bons en eux-mêmes et capables de les rendre en quelque manière heureux, ils doivent néanmoins les éviter pour des raisons semblables à celles que j'ai apportées, mais qu'ils ne les peuvent point éviter par leurs propres forces, parce qu'ils désirent d'être heureux par une inclination qu'ils ne peuvent vaincre, et que ces plaisirs passagers qu'ils doivent éviter, la contentent en

[1] Aux Cor.

[2] *Epist. ad Macedonium* 156, *alias* 52. Cette citation n'est pas dans les éditions précédentes.

quelque manière ; et qu'ainsi, ils sont dans une misérable nécessité de se perdre, s'ils ne sont secourus par la délectation de la grâce qui contre-balance l'effort continuel des plaisirs sensibles. Il leur faut dire ces choses afin qu'ils connaissent distinctement leur faiblesse et le besoin qu'ils ont d'un libérateur.

Il faut parler aux hommes comme Jésus-Christ leur a parlé, et non pas comme les stoïciens, qui ne connaissaient ni la nature ni la maladie de l'esprit humain. Il leur faut dire sans cesse qu'il faut en un sens se haïr et se mépriser soi-même, et qu'il ne faut point chercher ici bas d'établissement et de bonheur; qu'il faut tous les jours porter sa croix ou l'instrument de son supplice, et perdre présentement sa vie pour la conserver éternellement. Enfin il leur faut montrer qu'ils sont obligés de faire tout le contraire de ce qu'ils désirent, afin qu'ils sentent leur impuissance pour le bien. Car les hommes veulent invinciblement être heureux, et l'on ne peut être actuellement heureux si l'on ne fait ce qu'on veut. Peut-être que sentant leurs maux futurs, ils s'humilieront sur la terre. Peut-être qu'ils crieront vers le ciel, qu'ils chercheront un médiateur, qu'ils craindront les objets sensibles, et qu'ils auront une horreur salutaire pour tout ce qui flatte les sens et la concupiscence. Peut-être qu'ils entreront ainsi dans cet esprit de prière et de pénitence si nécessaire pour obtenir la grâce, sans laquelle il n'y a point de force, point de santé, point de salut à espérer.

II. Nous sommes intérieurement convaincus que le plaisir est bon ; et cette conviction intérieure n'est point fausse, car le plaisir est effectivement bon. Nous sommes naturellement convaincus que le plaisir est le caractère du bien, et cette conviction naturelle est certainement vraie, car ce qui cause le plaisir est certainement très bon et très aimable. Mais nous ne sommes pas convaincus que les objets sensibles, ni que notre âme même soient capables de produire en nous du plaisir ; car il n'y a aucune raison de le croire, et il y en a mille pour ne le pas croire. Ainsi les objets sensibles ne sont point bons, ils ne sont point aimables. S'ils sont utiles à la conservation de la vie, nous en devons user ; mais comme ils ne sont pas capables d'agir en nous, nous ne les devons point aimer. L'âme ne doit aimer que ce qui lui est bon, que ce qui est capable de la rendre plus heureuse et plus parfaite. Elle ne doit donc aimer

que ce qui est au-dessus d'elle, car il est évident qu'elle ne peut recevoir sa perfection que de ce qui est au-dessus d'elle.

Mais parce que nous jugeons qu'une chose est cause de quelque effet, lorsqu'elle l'accompagne toujours, nous nous imaginons que ce sont les objets sensibles qui agissent en nous, à cause qu'à leur approche nous avons de nouveaux sentiments, et que nous ne voyons point celui qui les cause véritablement en nous. Nous goûtons d'un fruit, et en même temps nous sentons de la douceur ; nous attribuons donc cette douceur à ce fruit; nous jugeons qu'il la cause, et même qu'il la contient. Nous ne voyons point Dieu comme nous voyons et comme nous touchons ce fruit : nous ne pensons pas même à lui, ni peut-être à nous. Ainsi nous ne jugeons pas que Dieu soit la véritable cause de cette douceur, ni que cette douceur soit une modification de notre âme, nous attribuons et la cause et l'effet à ce fruit que nous mangeons.

Ce que j'ai dit des sentiments, qui ont rapport aux corps, se doit aussi entendre de ceux qui n'y ont point de rapport, comme sont ceux qui se rencontrent dans les pures intelligences.

Un esprit se considère soi-même, il voit que rien ne manque à son bonheur et à sa perfection, ou bien il voit qu'il ne possède pas ce qu'il a souhaité. A la vue de son bonheur il sent de la joie : à la vue de son malheur il sent de la tristesse. Il s'imagine aussitôt que c'est la vue de son bonheur qui produit en lui-même ce sentiment de joie, parce que ce sentiment accompagne toujours cette vue. Il s'imagine aussi que c'est la vue de son malheur qui produit en lui-même ce sentiment de tristesse, parce que ce sentiment suit cette vue. La véritable cause de ces sentiments, qui est Dieu seul, ne lui paraît pas; il ne pense pas même à Dieu, car Dieu agit en nous sans que nous le sachions.

Dieu nous récompense d'un sentiment de joie, lorsque nous connaissons que nous sommes dans l'état où nous devons être, afin que nous y demeurions, que notre inquiétude cesse, et que nous goûtions pleinement notre bonheur sans laisser remplir la capacité de notre esprit d'aucune autre chose. Mais il produit en nous un sentiment de tristesse, lorsque nous connaissons que nous ne sommes pas dans l'état où nous devons être, afin que nous n'y demeurions pas, et que nous cherchions avec

inquiétude la perfection qui nous manque. Car Dieu nous pousse sans cesse vers le bien, lorsque nous connaissons que nous ne le possédons pas; et il nous arrête fortement lorsque nous voyons que nous le possédons pleinement. Ainsi il me semble évident que les sentiments de joie ou de tristesse intellectuelle, aussi bien que les sentiments de joie et de tristesse sensible, ne sont point des productions volontaires de l'esprit.

Nous devons donc reconnaître sans cesse par la raison, cette main invisible qui nous comble de biens, et qui se cache à notre esprit sous les apparences sensibles. Nous devons l'adorer, nous devons l'aimer; mais nous devons aussi la craindre, puisque, si elle nous comble de plaisirs, elle peut aussi nous accabler de douleurs. Nous devons l'aimer par un amour de choix, par un amour éclairé, par un amour digne de Dieu et digne de nous. Notre amour est digne de Dieu, lorsque nous l'aimons par la connaissance que nous avons qu'il est aimable; et cet amour est digne de nous, parce qu'étant raisonnables, nous devons aimer ce que la raison nous fait connaître digne de notre amour. Mais nous aimons les choses sensibles par un amour indigne de nous, et dont aussi elles sont indignes, car étant raisonnables nous les aimons sans raison de les aimer, puisque nous ne connaissons point clairement qu'elles soient aimables, et que nous savons au contraire qu'elles ne le sont pas. Mais le plaisir nous séduit et nous les fait aimer, l'amour aveugle et déréglé du plaisir étant la véritable cause des faux jugements des hommes dans les sujets de morale.

CHAPITRE XI

De l'amour du plaisir par rapport aux sciences spéculatives. — I. Comment il nous empêche de découvrir la vérité. — II. Quelques exemples. — III. Eclaircissement sur la preuve de Descartes de l'existence de Dieu.

L'inclination que nous avons pour les plaisirs sensibles étant mal réglée, n'est pas seulement l'origine des erreurs dangereuses où nous tombons dans les sujets de morale, et la cause générale du dérèglement de nos mœurs; elle est aussi une des principales causes du dérèglement de notre esprit, et elle nous engage insensiblement dans des erreurs très grossières, mais moins dangereuses sur des sujets purement spéculatifs; parce

que cette inclination nous empêche d'apporter aux choses qui ne nous touchent pas, assez d'attention pour les comprendre et pour en bien juger.

On a déjà parlé en plusieurs endroits de la difficulté que les hommes trouvent à s'appliquer à des sujets un peu abstraits, parce que la matière dont on traitait alors le demandait ainsi. On en a parlé vers la fin du premier livre, en montrant que les idées sensibles touchant plus l'âme que les idées pures de l'esprit, elle s'appliquait souvent davantage aux manières qu'aux choses mêmes. On en a parlé dans le second, parce que traitant de la délicatesse des fibres du cerveau, on y faisait voir d'où venait la mollesse de certains esprits efféminés. Enfin on en a parlé dans le troisième, en parlant de l'attention de l'esprit, lorsqu'il a fallu montrer que notre âme n'était guère attentive aux choses purement spéculatives, mais beaucoup plus à celles qui la touchent et qui lui font sentir du plaisir ou de la douleur.

Nos erreurs ont presque toujours plusieurs causes qui contribuent toutes à leur naissance, de sorte qu'il ne faut pas s'imaginer que ce soit faute d'ordre que l'on répète quelquefois presque les mêmes choses, et que l'on donne plusieurs causes des mêmes erreurs; c'est qu'en effet il y en a plusieurs. Je ne parle pas des causes réelles, car nous avons dit souvent qu'il n'y en avait point d'autre réelle et véritable que le mauvais usage de notre liberté, de laquelle nous n'usons pas bien, en cela seul que nous n'en usons pas toujours autant que nous le pouvons, ainsi que nous avons expliqué [1] dès le commencement de cet ouvrage.

On ne doit donc pas trouver à redire, si pour faire pleinement concevoir, comment, par exemple, les manières sensibles dont on couvre les choses, nous surprennent et nous font tomber dans l'erreur, on a été obligé de dire par avance dans les autres livres, que nous avions inclination pour les plaisirs, ce qu'il semble qu'on devait remettre à celui-ci, qui traite des inclinations naturelles, et ainsi de quelques autres choses dans d'autres endroits. Tout le mal qui en arrivera, c'est que l'on n'aura pas besoin de dire ici beaucoup de choses que l'on serait obligé d'expliquer, si on ne l'avait pas fait ailleurs.

[1] Chap. II.

Tout ce qui est dans l'homme est si fort dépendant l'un de l'autre, qu'on se trouve souvent comme accablé sous le nombre des choses qu'il faut dire dans le même temps, pour expliquer à fond ce que l'on conçoit. On se trouve quelquefois obligé de ne point séparer les choses qui sont jointes par la nature les unes avec les autres, et d'aller contre l'ordre qu'on s'est prescrit, lorsque cet ordre n'apporte que la confusion, comme il arrive nécessairement en quelques rencontres. Cependant avec tout cela il n'est jamais possible de faire sentir aux autres tout ce qu'on pense. Ce que l'on doit prétendre pour l'ordinaire, c'est de mettre les lecteurs en état de découvrir tout seuls avec plaisir et facilité, ce que l'on a découvert soi-même avec beaucoup de peine et de fatigue. Et parce qu'on ne peut rien découvrir sans attention, l'on doit principalement s'étudier aux moyens de rendre les autres attentifs. C'est ce qu'on a tâché de faire, quoique l'on reconnaisse l'avoir assez mal exécuté ; et l'on avoue sa faute d'autant plus volontiers, que l'aveu qu'on en fait doit exciter ceux qui liront ceci à se rendre attentifs par eux-mêmes pour y remédier, et pour pénétrer à fond des sujets qui méritent sans doute d'être pénétrés.

Les erreurs où nous jette l'inclination que nous avons pour les plaisirs, et généralement pour tout ce qui nous touche, sont infinies, parce que cette inclination dissipe la vue de l'esprit, qu'elle l'applique sans cesse aux idées confuses des sens et de l'imagination, et qu'elle nous porte à juger de toutes choses avec précipitation par le seul rapport qu'elles ont avec nous.

I. On ne voit la vérité, que lorsque l'on voit les choses comme elles sont, et on ne les voit jamais comme elles sont, si on ne les voit dans celui qui les renferme d'une manière intelligible. Lorsque nous voyons les choses en nous, nous ne les voyons que d'une manière fort imparfaite, ou plutôt nous ne voyons que nos sentiments, et non pas les choses que nous souhaitons de voir et que nous croyons faussement que nous voyons.

Pour voir les choses comme elles sont en elles-mêmes, il faut de l'application, parce que présentement on ne s'unit pas à Dieu sans peine et sans effort. Mais pour voir les choses en nous, il ne faut aucune application de notre part, parce que nous sentons, même malgré nous, ce qui nous touche. Nous ne trouvons

point naturellement de plaisir prévenant dans l'union que nous avons avec Dieu; les idées pures des choses ne touchent point, je veux dire qu'elles ne nous touchent point sensiblement et vivement. Ainsi l'inclination que nous avons pour le plaisir ne nous applique et nous unit point à Dieu; au contraire elle nous en détache, et nous en éloigne sans cesse. Car cette inclination nous porte continuellement à considérer les choses par leurs idées sensibles, à cause que ces idées fausses et impures nous touchent fortement. L'amour du plaisir, et la jouissance actuelle du plaisir qui en réveille et qui en fortifie l'amour, nous éloigne donc sans cesse de la vérité, pour nous jeter dans l'erreur.

Ainsi ceux qui veulent s'approcher de la vérité pour être éclairés de sa lumière, doivent commencer par la privation du plaisir. Ils doivent éviter avec soin tout ce qui touche et tout ce qui partage agréablement l'esprit; car il faut que les sens et les passions se taisent, si l'on veut entendre le parole de la vérité, l'éloignement du monde et le mépris de toutes les choses sensibles étant nécessaires, aussi bien pour la perfection de l'esprit que pour la conversion du cœur.

Lorsque nos plaisirs sont grands, lorsque nos sentiments sont vifs, nous ne sommes pas capables des vérités les plus simples, et nous ne demeurons pas même d'accord des notions communes, si elles ne renferment quelque chose de sensible. Lorsque nos plaisirs ou nos autres sentiments sont modérés, nous pouvons reconnaître quelques vérités simples et faciles; mais s'il se pouvait faire que nous fussions entièrement délivrés des plaisirs et des sentiments, nous serions capables de découvrir avec facilité les vérités les plus abstraites et les plus difficiles que l'on sache. Car à proportion que nous nous éloignons de ce qui n'est point Dieu, nous nous approchons de Dieu même; nous évitons l'erreur et nous découvrons la vérité. Mais depuis le péché, depuis l'amour déréglé du plaisir prévenant, dominant et victorieux, l'esprit est devenu si faible qu'il ne peut rien pénétrer; et si matériel et dépendant de ses sens, qu'il ne peut trouver de prise à ce qui n'a point de corps, se rendre attentif aux vérités abstraites et qui ne le touchent pas. Ce n'est même qu'avec peine qu'il aperçoit les notions communes; et souvent il juge, faute d'attention, qu'elles sont fausses ou obscures. Il ne peut discerner la vérité des choses

d'avec leur utilité, le rapport qu'elles ont entre elles d'avec le rapport qu'elles ont avec lui, et il croit souvent que celles-là sont les plus vraies, qui lui sont les plus utiles, les plus agréables, et qui le touchent le plus. Enfin cette inclination infecte et trouble toutes les perceptions que nous avons des objets, et par conséquent tous les jugements que nous en faisons. Voici quelques exemples.

II. C'est une notion commune que la vertu est plus estimable que le vice, qu'il vaut mieux être sobre et chaste qu'intempérant et voluptueux. Mais l'inclination pour le plaisir brouille si fort cette idée en de certaines occasions, qu'on ne la fait plus qu'entrevoir, et qu'on ne peut en tirer les conséquences qui sont nécessaires pour la conduite de la vie. L'âme s'occupe si fort des plaisirs qu'elle espère, qu'elle les suppose innocents, et qu'elle ne cherche que les moyens de les goûter.

Tout le monde sait bien, qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, que la justice rend un homme plus grand que la possession des plus superbes bâtiments qui souvent ne montrent pas tant la grandeur de celui qui les a fait bâtir, que la grandeur de ses injustices et de ses crimes. Mais le plaisir que des gens de néant reçoivent dans la vaine ostentation de leur fausse grandeur, remplit suffisamment la petite capacité de leur esprit, pour leur cacher et leur obscurcir une vérité si évidente. Ils s'imaginent sottement qu'ils sont de grands hommes, parce qu'ils ont de grandes maisons.

L'analyse ou l'algèbre spécieuse est assurément la plus belle, je veux dire la plus féconde et la plus certaine de toutes les sciences. Sans elle l'esprit n'a ni pénétration, ni étendue, et avec elle il est capable de savoir presque tout ce qui se peut savoir avec certitude et avec évidence. Tout imparfaite qu'ait été cette science, elle a rendu célèbres tous ceux qui en ont été instruits, et qui ont su en faire usage; ils ont découvert par son moyen des vérités qui paraissaient comme incompréhensibles aux autres hommes. Elle est si proportionnée à l'esprit humain que sans partager sa capacité à des choses inutiles pour ce qu'on recherche, elle le conduit infailliblement à son but. En un mot c'est une science universelle et comme la clef de toutes les autres sciences. Cependant quelque estimable qu'elle soit en elle-même, elle n'a rien d'éclatant ni de charmant pour la plu-

part des hommes, par cette seule raison qu'elle n'a rien de sensible. Elle a été tout à fait dans l'oubli durant plusieurs siècles. Il y a encore bien des gens qui n'en connaissent pas même le nom ; et de mille personnes à peine y en a-t-il un ou deux qui en sachent quelque chose. Les plus savants qui l'ont renouvelée en nos jours, ne l'ont point encore poussée fort avant, et ne l'ont point traitée avec l'ordre et la netteté qu'elle mérite. Étant hommes comme les autres, ils se sont enfin dégoûtés de ces vérités pures que le plaisir sensible n'accompagne pas, et l'inquiétude de leur volonté corrompue par le péché, la légèreté de leur esprit qui dépend de l'agitation et de la circulation du sang, ne leur a pas permis de se nourrir davantage de ces grandes, de ces vastes et de ces fécondes vérités, qui sont les règles immuables et universelles de toutes les vérités passagères et particulières qui se peuvent connaître avec exactitude.

La métaphysique de même est une science abstraite qui ne flatte point les sens, et à l'étude de laquelle l'âme n'est point sollicitée par quelque plaisir prévenant ; c'est aussi par la même raison que cette science est fort négligée, et que l'on trouve souvent des personnes assez stupides pour nier hardiment des notions communes. Il y en a même qui nient que l'on puisse, et que l'on doive assurer d'une chose ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte qu'on en a, que le néant n'a point de propriété, qu'une chose ne peut être réduite à rien sans miracle, qu'aucun corps ne se peut mouvoir par ses propres forces, qu'un corps agité ne peut communiquer aux corps qu'il rencontre plus de mouvement qu'il n'en a, et d'autres choses semblables. Ils n'ont jamais considéré ces axiomes d'une vue assez fixe et assez nette, pour en découvrir clairement la vérité ; et ils ont fait quelquefois des expériences qui les ont faussement convaincus que quelques-uns de ces axiomes n'étaient pas vrais. Ils ont vu qu'en certaines rencontres les corps qui se choquaient avaient plus de mouvement après qu'avant le choc, et que dans d'autres ils en avaient moins. Ils ont vu souvent que le simple attouchement de quelque corps visible a été subitement suivi de grands mouvements. Et cette vue sensible de quelques expériences dont ils ne voient point les raisons, leur a fait conclure que les forces naturelles se pouvaient

et augmenter et détruire. Ne devraient-ils pas considérer, que les mouvements peuvent se répandre des corps visibles aux invisibles, lorsque les corps mous se rencontrent, ou des corps invisibles aux visibles dans d'autres occasions. Lorsqu'un corps est suspendu à une corde, ce ne sont point les ciseaux avec lesquels on coupe la corde, qui donnent le mouvement à ce corps, c'est une matière invisible. Lorsqu'on jette un charbon dans un tas de poudre à canon, ce n'est point le mouvement du charbon, mais une matière invisible, qui sépare toutes les parties de cette poudre, et qui leur donne un mouvement capable de faire sauter une maison. Il y a mille manières inconnues par lesquelles la matière invisible communique son mouvement aux corps grossiers et visibles. Du moins n'est-il pas évident que cela ne se puisse faire, comme il est évident que la force mouvante des corps ne peut naturellement augmenter ni diminuer.

De même les hommes voient que le bois que l'on jette dans le feu, cesse d'être ce qu'il est, et que toutes les qualités sensibles qu'ils y remarquent se dissipent; et de là ils s'imaginent avoir droit de conclure, qu'il se peut faire qu'une chose rentre dans le néant dont elle est sortie. Ils cessent de voir le bois, et ils ne voient qu'un peu de cendres qui lui succèdent, et de là ils jugent que la plus grande partie du bois cesse d'être, comme si le bois ne pouvait pas être réduit en des parties qu'ils ne puissent voir. Du moins n'est-il pas aussi évident que cela ne se puisse faire, qu'il est évident que la force qui donne l'être à toutes choses n'est pas sujette au changement; et que par les forces ordinaires de la nature, ce qui est ne peut être réduit à rien, comme ce qui n'est point ne peut commencer d'être. Mais la plupart des hommes ne savent ce que c'est que de rentrer dans eux-mêmes pour y entendre la voix de la vérité, selon laquelle ils doivent juger de toutes choses. Ce sont leurs yeux qui règlent leurs décisions. Ils jugent selon ce qu'ils sentent, et non pas selon qu'ils conçoivent, car ils sentent avec plaisir, et ils conçoivent avec peine.

Demandez à tout ce qu'il y a d'hommes au monde, si l'on peut assurer, sans crainte de se tromper, que le tout est plus grand que sa partie; et je m'assure qu'il ne s'en trouvera pas un qui ne réponde d'abord ce qu'il faut répondre. Demandez-

leur ensuite, si l'on peut de même sans crainte de se tromper, assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, et vous verrez qu'il s'en trouvera peu qui l'accordent sans hésiter; qu'il y en aura quelques-uns qui le nieront, et que la plupart ne sauront que répondre. Cependant cet axiome métaphysique : que l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, ou plutôt, que tout ce que l'on conçoit clairement, précisément, est tel que l'on le conçoit, est plus évident que l'axiome, que le tout est plus grand que sa partie, parce que ce dernier axiome n'est pas tant un axiome, qu'une conclusion à l'égard du premier. On peut prouver que le tout est plus grand que sa partie par ce premier axiome, mais ce premier ne se peut prouver par aucun autre : il est absolument le premier et le fondement de toutes les connaissances claires et évidentes. D'où vient donc que personne n'hésite sur la conclusion, et que bien des gens doutent du principe dont elle est tirée ; si ce n'est que les idées de tout et de partie sont sensibles, et qu'on voit, pour ainsi dire, de ses yeux que le tout est plus grand que sa partie, mais qu'on ne voit pas avec les yeux, la vérité du premier axiome de toutes les sciences ?

Comme dans cet axiome il n'y a rien qui arrête et qui applique naturellement l'esprit, il faut vouloir le considérer, et même avec un peu de constance et de fermeté pour en reconnaître la vérité avec évidence. Il faut que la force de la volonté supplée à l'attrait sensible. Mais les hommes ne s'avisent pas de penser aux objets qui ne flattent point leurs sens, ou s'ils s'en avisent, ils ne font point d'effort pour cela.

Car pour continuer notre même exemple, ils pensent qu'il est évident que le tout est plus grand que sa partie, qu'une montagne de marbre est possible, et qu'une montagne sans vallée est impossible, et qu'il n'est pas également évident qu'il y a un Dieu. Néanmoins, on peut dire que l'évidence est égale dans toutes ces propositions, puisqu'elles sont toutes également éloignées du premier principe.

Voici le premier principe [1]. On doit attribuer à une chose ce

[1] Ce raisonnement est tiré des *Méditations* de M. Descartes. (Note de Mal.)

que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, on conçoit clairement qu'il y a plus de grandeur dans l'idée qu'on a du tout, que dans l'idée qu'on a de sa partie, que l'existence possible est contenue dans l'idée d'une montagne de marbre ; l'existence impossible dans l'idée d'une montagne sans vallée, et l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de Dieu, je veux dire de l'être infiniment parfait. Donc le tout est plus grand que sa partie, donc une montagne de marbre peut exister : donc une montagne sans vallée ne peut exister, donc Dieu ou l'être infiniment parfait existe nécessairement. Il est visible que ces conclusions sont également éloignées du premier principe de toutes les sciences. Elles sont donc également évidentes en elles-mêmes. Il est donc aussi évident que Dieu existe, qu'il est évident que le tout est plus grand que sa partie. Mais parce que les idées d'infini, de perfection, d'existence nécessaire ne sont pas sensibles comme les idées du tout et de partie, on s'imagine qu'on ne conçoit pas ce qu'on ne sent pas ; et quoique ces conclusions soient également évidentes, elles ne sont pas toutefois également reçues.

Il y a des gens qui tâchent de persuader qu'ils n'ont point l'idée d'un être infiniment parfait. Mais je ne sais comment ils s'avisent de répondre positivement, lorsqu'on leur demande si un être infiniment parfait est rond ou carré, ou quelque chose de semblable, car ils devraient dire qu'ils n'en savent rien, s'il est vrai qu'ils n'en aient point d'idée.

Il y en a d'autres qui accordent que c'est bien raisonner que de conclure que Dieu n'est point un être impossible, de ce qu'on voit que l'idée de Dieu n'enferme point de contradiction ou l'existence impossible ; et ils ne veulent pas que l'on conclue de même que Dieu existe nécessairement, de ce qu'on conçoit l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de lui.

Il y en a d'autres enfin, qui prétendent que cette preuve de l'existence de Dieu, qui est de M. Descartes, est un pur sophisme, et que l'argument ne conclut que supposé qu'il soit vrai que Dieu existe, comme si on ne le prouvait pas. Voici la preuve. On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente. C'est là le principe général de toutes les sciences. L'existence nécessaire

est renfermée dans l'idée qui représente un être infiniment parfait. Ils l'accordent, et par conséquent on doit dire que l'être infiniment parfait existe. Oui, disent-ils, supposé qu'il existe.

Mais faisons une réponse pareille à un argument pareil, afin qu'on juge de la solidité de leur réponse. Voici l'argument pareil. On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente; c'est le principe. On conçoit clairement quatre angles renfermés dans l'idée qui représente un carré, ou bien on conçoit clairement que l'existence possible est renfermée dans l'idée d'une tour de marbre, donc un carré a quatre angles, donc une tour de marbre est possible. Je dis que ces conclusions sont vraies, supposé que le carré ait quatre angles et que la tour de marbre soit possible; de même qu'ils répondent que Dieu existe, supposé qu'il existe : c'est-à-dire en un mot, que les conclusions de ces démonstrations sont vraies, supposé qu'elles soient vraies.

J'avoue que si je faisais un tel argument : on doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, on conçoit clairement l'existence nécessaire renfermée dans l'idée d'un corps infiniment parfait; donc un corps infiniment parfait existe. Il est vrai, dis-je, que si je faisais un tel argument, on aurait raison de me répondre, qu'il ne conclurait pas l'existence actuelle d'un corps infiniment parfait; mais seulement que, supposé qu'il y eût un tel corps, il aurait par lui-même son existence. La raison en est que l'idée de corps infiniment parfait est une fiction de l'esprit, ou une idée composée, et qui par conséquent peut être fausse ou contradictoire, comme elle l'est en effet, car on ne peut concevoir clairement de corps infiniment parfait; un être particulier et fini tel que le corps ne pouvant pas être conçu universel et infini.

Mais l'idée de Dieu, ou de l'être en général, de l'être sans restriction, de l'être infini, n'est point une fiction de l'esprit. Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque contradiction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne tout ce qui est et tout ce qui peut être. Or cette idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini renferme l'existence nécessaire; car il est évident que l'être (je ne dis pas un *tel être*) a son

existence par lui-même, et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le véritable être soit sans existence. Il se peut faire que les corps ne soient pas, parce que les corps sont de *tels êtres*, qui participent de l'être et qui en dépendent. Mais l'être sans restriction est nécessaire; il est indépendant, il ne tient ce qu'il est que de lui-même ; tout ce qui est vient de lui. S'il y a quelque chose, il est ; puisque tout ce qui est vient de lui; mais quand il n'y aurait aucune chose en particulier, il serait, parce qu'il est par lui-même et qu'on ne peut le concevoir clairement comme n'étant point, si ce n'est qu'on se le représente comme un être en particulier, ou comme un *tel être*, et que l'on considère ainsi toute autre idée que la sienne. Car ceux qui ne voient pas que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent point l'être, mais un *tel être*, et par conséquent un être qui peut être ou n'être pas.

III. Cependant afin que l'on puisse comprendre encore plus distinctement cette preuve de M. Descartes, de l'existence de Dieu, et répondre plus clairement à quelques instances que l'on pourrait y faire, voici ce me semble ce qu'il est nécessaire d'y ajouter. Il faut se souvenir que lorsqu'on voit une créature, on ne la voit point en elle-même, ni par elle-même, car on ne la voit, comme on l'a prouvé dans le troisième livre, que par la vue de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent. Ainsi on peut voir l'essence de cette créature sans en voir l'existence, son idée sans elle; on peut voir en Dieu ce qui la représente sans qu'elle existe. C'est uniquement à cause de cela que l'existence nécessaire n'est point renfermée dans l'idée qui la représente, n'étant point nécessaire qu'elle soit actuellement, afin qu'on la voie, si ce n'est qu'on prétende que les objets créés soient visibles immédiatement, intelligibles par eux-mêmes, capables d'éclairer, d'affecter, de modifier des intelligences. Mais il n'en est pas de même de l'être infiniment parfait ; on ne le peut voir que dans lui-même, car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu, qu'il n'existe : on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait, sans en voir l'existence; on ne le peut voir simplement comme un être possible : rien ne le comprend : rien ne le peut représenter. Si donc on y pense, il faut qu'il soit.

Ce raisonnement me paraît dans la dernière évidence. Ce-

pendant il y a des gens qui soutiennent cette proposition, que le fini peut représenter l'infini, et que les modalités de notre âme, quoique finies, sont essentiellement représentatives de l'être infiniment parfait, et généralement de tout ce que nous apercevons. Erreur grossière, et qui par ses conséquences détruit la certitude de toutes les sciences, comme il est facile de le prouver. Mais il est si faux que les modalités de l'âme soient représentatives de tous les êtres, qu'elle ne le peuvent être d'aucun, pas même de ce qu'elles sont; car quoique nous ayons sentiment intérieur de notre existence et de nos modalités actuelles, nous ne les connaissons nullement.

Certainement l'âme n'a point d'idée claire de sa substance, on sait ce que j'entends [1] par *idée claire*. Elle ne peut découvrir en se considérant, si elle est capable de telle et telle modification qu'elle n'a jamais eue. Elle sent véritablement sa douleur, mais elle ne la connaît pas; elle ne sait point comment sa substance doit être modifiée pour en souffrir, et pour souffrir une douleur plutôt qu'une autre. Il y a bien de la différence entre se sentir et se connaître. Dieu qui agit incessamment dans l'âme la connaît parfaitement; il voit clairement, sans souffrir la douleur, comme l'âme doit être modifiée, afin qu'elle en souffre. Mais l'âme au contraire souffre la douleur, et ne la connaît pas. Dieu la connaît sans la sentir, et l'âme la sent sans la connaître.

Dieu connaît clairement la nature de l'âme, parce qu'il en trouve en lui-même une idée claire et représentative. Dieu, comme parle saint Thomas [2], connaît parfaitement sa substance ou son essence, et il y découvre par conséquent toutes les manières dont elle est participable par les créatures. Ainsi la substance est véritablement représentative de l'âme, parce qu'elle en

[1] Voyez le chap. 7 de la 2e partie du 3e livre, et l'éclaircissement qui y a rapport. (Note de Malebranche.)

[2] Deus essentiam suam perfecte cognoscit. Unde cognoscit eam secundùm omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solùm in secundùm quod est sed secundùm quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis à creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem à tali creatura cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ; et similiter de aliis, 1, p. q. 15, art. 2. Voyez quæst. 14 du tom. 6. Cette citation a été ajoutée par Malebranche à la dernière édition.

renferme l'archétype ou le modèle éternel ; car Dieu ne peut tirer que de lui-même ses connaissances. Il voit dans son essence les idées ou les essences de tous les êtres possibles, et dans ses volontés leur existence et toutes les circonstances de leur existence. Mais l'âme n'est à elle-même que ténèbres ; sa lumière lui vient d'ailleurs. Tous les êtres qu'elle connaît, et qu'elle peut connaître, ne sont point des ressemblances de sa substance, ils n'y participent point, elle ne contient point éminemment leurs perfections. Les modalités de l'âme ne peuvent donc point être comme en Dieu, représentatives de l'essence ou de l'idée des êtres possibles. Il est donc nécessaire de distinguer les idées qui nous éclairent, qui nous affectent, et qui représentent ces êtres, des modalités de notre âme, c'est-à-dire des perceptions que nous en avons. Et comme l'existence des créatures ne dépend point de nos volontés, mais de celles du créateur, il est encore clair que nous ne pouvons nous assurer de leur existence que par quelque espèce de révélation ou naturelle ou surnaturelle[1].

Mais de plus, quand tous les êtres seraient des ressemblances de notre âme, comment pourrait-elle les voir dans ses modalités prétendues représentatives, elle qui ne connaît point sa substance parfaitement « secundum omnem modum quo cognoscibilis est », qui ne connaît point comment elle est modifiée par la perception qu'elle a des objets, que dis-je, elle qui se confond avec le corps, et qui ne sait pas souvent quelles sont les modalités qui lui appartiennent, elle enfin qui lorsqu'on la touche, ou que les idées l'affectent par leur efficace, sent en elle-même ses modalités ou ses perceptions, car où pourrait-elle les sentir ailleurs ? mais qui ne découvrira jamais clairement ce qu'elle est, sa nature, ses propriétés, toutes les modalités dont elle est capable, jusques à ce que la substance lumineuse et toujours efficace de la divinité lui découvre l'idée qui la représente, l'esprit intelligible, le modèle éternel sur lequel elle a été formée. Mais tâchons d'éclaircir encore cette matière, et de forcer tout esprit attentif à se rendre à cette proposition qui m'avait paru

[1] Nous ne pouvons être assurés, selon Malebranche, de l'existence du monde extérieur que par la révélation, par la Bible, comme il le dit ailleurs. La preuve de la véracité divine de Descartes lui semble insuffisante.

claire par elle-même, que rien de fini ne peut représenter l'infini et qu'ainsi Dieu existe puisqu'on y pense [1].

Il est certain que le néant ou le faux n'est point visible ou intelligible. Ne rien voir, c'est ne point voir; penser à rien, c'est ne point penser. Il est impossible d'apercevoir une fausseté, un rapport, par exemple, d'égalité entre deux et deux et cinq. Car ce rapport ou tel autre qui n'est point, peut-être cru, mais certainement il ne peut être aperçu, parce que le néant n'est pas visible. C'est là proprement le premier principe de toutes nos connaissances, c'est aussi celui par lequel j'ai commencé les *Entretiens sur la métaphysique*, dont il est à propos de lire les deux premiers. Car celui-ci, ordinairement reçu des cartésiens : qu'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, en dépend ; et il n'est vrai qu'en supposant que les idées sont immuables, nécessaires et divines. Car si nos idées n'étaient que nos perceptions, si nos modalités étaient représentatives, comment saurions-nous que les choses répondent à nos idées, puisque Dieu ne pense, et par conséquent n'agit pas selon nos perceptions, mais selon les siennes, et qu'ainsi il n'a pas créé le monde sur nos perceptions, mais sur ses idées, sur le modèle éternel qu'il en découvre dans son essence ? Or il suit de ce que le néant n'est pas visible, que tout ce qu'on voit clairement, directement, immédiatement, existe nécessairement. Je dis ce qu'on voit immédiatement, qu'on y prenne garde, ou ce que l'on conçoit. Car à parler en rigueur, les objets que l'on voit immédiatement, sont bien différents de ceux que l'on voit au dehors, ou plutôt que l'on croit voir ou que l'on regarde ; car il est vrai en un sens que l'on ne voit point ces derniers, puisqu'on peut voir ou plutôt croire voir au dehors des objets qui ne sont point, nonobstant que le néant ne soit point visible. Mais il y a contradiction qu'on puisse voir immédiatement ce qui n'est point ; car dans le même temps on verrait et l'on ne verrait point, puisque voir rien, c'est ne point voir.

Mais quoiqu'il faille être pour être aperçu, tout ce qui est

[1] « Et qu'ainsi Dieu existe puisqu'on y pense. » Ces mots ont été ajoutés à la dernière édition.

actuellement n'est pas pour cela visible par lui-même. Car afin qu'il le fût, il faudrait qu'il pût agir immédiatement dans l'âme, qu'il pût par lui-même éclairer, affecter ou modifier les esprits. Autrement notre âme qui est purement passive, en tant que capable de perceptions, ne l'apercevrait jamais. Car quand même on imaginerait que l'âme fût dans l'objet et le pénétrât, comme l'on suppose ordinairement qu'elle est dans le cerveau, et qu'elle le pénètre, elle ne pourrait l'apercevoir; puisqu'elle ne peut pas découvrir les parties qui composent son cerveau, celle-là même où l'on dit qu'elle fait sa principale résidence. C'est qu'il n'y a rien de visible et d'intelligible par soi-même, que ce qui peut agir dans les esprits.

Supposons néanmoins ces deux faussetés : 1. que toute réalité puisse être aperçue par l'action prétendue de l'esprit. 2. que l'âme n'ait pas seulement sentiment intérieur de son être et de ses modalités, mais qu'elle les connaisse parfaitement. Pourvu qu'on m'accorde seulement que le néant ne soit pas visible, ce que je viens de démontrer, il est bien aisé d'en conclure que les modalités de l'âme ne peuvent représenter l'infini. Car on ne peut voir trois réalités où il n'y en a que deux, puisqu'on verrait un néant, une réalité qui ne seraient point. On ne peut voir cent réalités où il n'y en a que quarante; car on verrait soixante réalités qui ne seraient point. On ne peut donc pas voir l'infini dans l'âme ni dans ses modalités finies ; car on verrait un infini qui ne serait point. Or, le néant n'est ni visible ni intelligible. Donc l'âme ne peut voir dans sa substance ni dans ses modalités une réalité infinie, cette étendue intelligible[1], par exemple, qu'on voit si clairement être infinie, que l'on est certain que l'âme ne l'épuisera jamais. Mais pouvoir représenter l'infini, ce n'est pas pouvoir l'apercevoir, ce n'est pas pouvoir en avoir une perception fort légère ou infiniment petite, telle qu'est celle que nous avons ; c'est pouvoir le faire apercevoir en soi ; et par conséquent le contenir pour ainsi parler, puisque le néant ne peut être aperçu; et le contenir même tel qu'il soit intelligible ou efficace par lui-même, capable d'affecter la substance intelligente de l'âme.

[1] Remarquer ici cette expression d'étendue intelligible, qui se rencontre si fréquemment dans les *Eclaircissements* et les autres ouvrages de Malebranche, mais qu'on ne trouve qu'une fois ou deux dans la *Recherche*.

Il est donc clair que l'âme, que ses modalités, que rien de fini ne peut représenter l'infini, qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même, et que par l'efficace de sa substance, que l'infini n'a point et ne peut avoir d'archétype, ou d'idée distinguée de lui qui le représente ; et qu'ainsi, si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit. Mais certainement on y pense. On en a je ne dis pas une compréhension, ou une perception qui le mesure et qui l'embrasse : mais on en a quelque perception, c'est-à-dire une perception infiniment petite comparée à une compréhension parfaite.

On doit bien prendre garde, qu'il ne faut pas plus de pensée, ou une plus grande capacité de penser pour avoir une perception infiniment petite de l'infini, que pour avoir une perception parfaite de quelque chose de fini : puisque toute grandeur finie comparée à l'infini ou divisée par l'infini, est à cette grandeur finie, comme cette même grandeur est à l'infini. Cela est évident par la même raison qui prouve, que $\frac{1}{1000}$ est à 1, comme 1 est à 1,000, que deux, trois, quatre millionièmes, est à deux, trois, quatre, comme deux, trois, quatre, est à deux, trois, quatre millions; car quoiqu'on augmente infiniment les zéros, il est clair que la proportion demeure toujours la même. C'est qu'une grandeur ou une réalité finie est égale à une réalité infiniment petite de l'infini, ou par rapport à l'infini ; je dis par rapport à l'infini, car le grand et le petit n'est tel que par rapport. Ainsi il est certain qu'une modalité, ou une perception finie en elle-même, peut être la perception de l'infini, pourvu que la perception de l'infini soit infiniment petite par rapport à une perception infinie ou à la compréhension parfaite de l'infini.

Pour tâcher de comprendre plus distinctement comment un esprit fini peut apercevoir l'infini, concevons que la capacité qu'a l'âme d'apercevoir soit, par exemple, de 4 degrés, et que l'idée de sa main, ou d'un pied d'étendue, la touche si vivement par la douleur que toute la capacité qu'elle a de penser en soit remplie ; il est clair que si l'idée de deux pieds d'étendue la touche avec la moitié moins de force, sa capacité de penser suffira pour les apercevoir. De même, si l'objet immédiat qui la touche est un million de fois plus grand, mais qu'il ne la touche d'une force qui ne soit que la millionième de la pre-

mière, sa capacité de penser suffira pour l'apercevoir; et le produit, pour ainsi dire, de l'infinité de l'objet par l'infiniment petite perception, sera toujours égal à la capacité qu'elle a de penser. Car le produit de l'infini par l'infiniment petit est une grandeur finie et constante, telle qu'est la capacité qu'a l'âme de penser. Cela est évident, et le fondement de la propriété des hyperboles entre les asymptotes, dont le produit des coupées croissantes à l'infini par les ordonnées diminuantes à l'infini, est toujours égale à la même grandeur. Or le produit de l'infini par zéro est certainement zéro et notre capacité de penser n'est pas zéro, elle n'est pas nulle. Il est donc clair que notre esprit, quoique fini, peut apercevoir l'infini, mais par une perception, qui, quoiqu'infiniment légère, est certainement très réelle [1].

Il faut surtout bien remarquer, qu'on ne doit pas juger de la grandeur des objets ou de la réalité des idées par la force et la vivacité, ou pour parler comme l'école par le degré d'*intention* des modalités ou des perceptions dont les idées affectent notre âme. La pointe d'une épine qui me pique, un charbon ardent qui me brûle, n'a pas tant de réalité qu'une campagne que je vois. Cependant la capacité que j'ai de penser est plus remplie par la douleur de la piqûre ou de la brûlure que par la vue de la campagne. Car même, quand j'ai les yeux ouverts au milieu d'une campagne, j'ai une perception sensible d'une étendue bornée bien plus vive et qui occupe davantage la capacité de mon âme, que celle que j'ai quand je pense à l'étendue les yeux fermés. Mais l'idée de l'étendue qui m'affecte par le sentiment de diverses couleurs, n'a pas tant de réalité que celle qui ne m'affecte les yeux fermés que de pure intellection : Car par la pure intellection, je vois de l'étendue infiniment au delà de celle que je vois les yeux ouverts. Il ne faut donc pas juger, je ne dis pas ici de l'efficacité, je dis de la réalité des idées par la manière forte ou légère dont elles nous touchent; mais il faut juger de la grandeur de leur réalité par celle qu'on découvre en elles, quelque légère que puisse être la modalité dont elles nous touchent, quelque faible que soit la perception que nous en avons. Il faut juger de leur réalité, parce que nous l'apercevons, et que le néant ne peut être aperçu. Je dis ceci

[1] Tout ce paragraphe a été ajouté à la dernière édition.

pour faire concevoir qu'il n'y a point de contradiction que l'infini puisse être aperçu par une capacité finie de perception et pour désabuser ceux qui, trompés par cette contradiction prétendue, soutiennent qu'on n'a point d'idée de l'infini, nonobstant le sentiment intérieur qui nous apprend, que nous pensons actuellement à l'infini, ou pour parler comme les autres, que nous avons naturellement l'idée de Dieu ou de l'être infiniment parfait.

J'aurais pu prouver que les modalités de l'âme ne sont point représentatives de l'infini ni de quoi que ce soit, ou que les idées sont bien différentes des perceptions que nous en avons, par d'autres preuves que celle que je viens de tirer de cette notion commune, que le néant n'est pas visible. Car il est clair que les modalités de l'âme sont changeantes, et que les idées sont immuables; que ses modalités sont particulières, et que les idées sont universelles et générales à toutes les intelligences; car sans cela elles ne pourraient pas lier entre elles de société [1]; que ses modalités sont contingentes, et que les idées sont éternelles et nécessaires, que ses modalités sont obscures et ténébreuses, et que les idées sont très claires et très lumineuses; c'est-à-dire que ses modalités ne sont qu'obscurément, quoique vivement senties, et que les idées sont clairement connues, comme étant le fondement de toutes les sciences ; que ses idées enfin sont efficaces, puisqu'elles agissent dans les esprits, qu'elles les éclairent et les rendent heureux et malheureux, ce qui est évident par la douleur que l'idée de la main fait à ceux à qui on a coupé le bras. Mais j'ai déjà tant écrit sur la nature des idées dans cet ouvrage et dans plusieurs autres, que je crois avoir quelque droit d'y renvoyer le lecteur.

Il est donc aussi évident qu'il y a un Dieu, qu'il l'est à moi que je suis. Je conclus que je suis, parce que je me sens, et que le néant ne peut être senti. Je conclus de même que Dieu est, que l'être infiniment parfait existe, parce que je l'aperçois, et que le néant ne peut être aperçu, ni par conséquent l'infini dans le fini.

Mais il est assez inutile de proposer au commun des hommes de ces démonstrations. Ce sont des démonstrations que l'on peut appeler personnelles, parce qu'elles ne convainquent point généralement tous les hommes. C'est que la plupart, et quel-

[1] Ce membre de phrase a été ajouté à la dernière édition.

quefois même les plus savants ou qui ont le plus de lecture, ne veulent ou ne peuvent pas donner d'attention à des preuves métaphysiques, pour lesquelles ils ont d'ordinaire un souverain mépris. Il faut donc, si l'on veut les convaincre, en apporter de plus sensibles, et certainement on n'en manque pas; car il n'y a aucune vérité qui ait plus de preuves que celle de l'existence de Dieu. On n'apporte celle-ci, que pour faire voir que les vérités abstraites n'agissant presque point sur nos sens, on les prend pour des illusions et pour des chimères, au lieu que les vérités grossières, palpables, et qui se font sentir, forçant l'âme à les considérer, l'on se persuade qu'elles ont beaucoup de réalité, à cause que depuis le péché elles font beaucoup plus d'impression sur notre esprit, que les vérités purement intelligibles.

C'est encore par la même raison, qu'il n'y a pas lieu d'espérer, que le commun des hommes se rende jamais à cette démonstration pour prouver que les animaux ne sentent point : savoir qu'étant innocents, comme tout le monde en convient, et je le suppose, s'ils étaient capables de sentiment, il arriverait que sous un Dieu infiniment juste et tout puissant, une créature innocente souffrirait de la douleur, qui est une peine, et la punition de quelque péché. Les hommes sont d'ordinaire incapables de voir l'évidence de cet axiome, « sub justo Deo, quisquam nisi mereatur, miser esse non potest », dont saint Augustin [1] se sert avec beaucoup de raison contre Julien, pour prouver le péché originel, et la corruption de notre nature. Ils s'imaginent qu'il n'y a aucune force ni aucune solidité dans cet axiome, et dans quelques autres qui prouvent que les bêtes ne sentent point, parce que, comme nous venons de dire, ces axiomes sont abstraits, qu'ils ne renferment rien de sensible ni de palpable, et qu'ils ne font aucune impression sur nos sens.

Les actions et les mouvements sensibles que font les bêtes pour la conservation de leur vie, sont des raisons, quoique seulement vraisemblables, qui nous touchent bien davantage, et qui par conséquent nous inclinent bien plus fortement à

[1] *Oper perf.* Les animaux auraient-ils mangé du foin défendu, répondait Malebranche, à des adversaires de l'automatisme. C'était sous la forme plaisante la pensée de saint Augustin sur laquelle il s'appuie ici.

croire qu'elles souffrent de la douleur, lorsqu'on les frappe et qu'elles crient, que cette raison abstraite de l'esprit pur, quoique très certaine et très évidente par elle-même. Car il est certain que la plupart des hommes n'ont point d'autre raison pour croire que les animaux ont des âmes, que la vue sensible de tout ce que les bêtes font pour la conservation de leur vie.

Cela paraît assez de ce que la plupart [1] ne s'imaginent pas qu'il y ait une âme dans un œuf, quoique la transformation d'un œuf en poulet soit infiniment plus difficile que la conservation seule du poulet, lorsqu'il est entièrement formé. Car de même qu'il faut plus d'esprit pour faire une montre d'un morceau de fer, que pour la faire aller quand elle est tout achevée, il faudrait plutôt admettre une âme dans un œuf pour en former un poulet, que pour faire vivre ce poulet quand il est tout à fait formé. Mais les hommes ne voient pas sensiblement la manière admirable dont un poulet se forme, de même qu'ils voient toujours sensiblement la manière dont il cherche les choses qui sont nécessaires à sa conservation. Ainsi ils ne sont pas portés à croire qu'il y a des âmes dans les œufs, par quelque impression sensible des mouvements nécessaires pour transformer les œufs en poulets; mais ils donnent des âmes aux animaux, à cause de l'impression sensible des actions extérieures que ces animaux font pour la conservation de leur vie, quoique la raison que je viens de dire soit plus forte pour donner des âmes aux œufs que pour en donner aux poulets.

Cette seconde raison, que toutes les âmes étant des substances plus excellentes que les corps, elles seraient mal ordonnées si elles n'étaient créées que pour informer des corps, et que leur fin ne fût que la jouissance des corps, cette raison, dis-je, devrait convaincre, que les bêtes n'ont point d'âme, ceux qui croient d'une part qu'elles n'ont point péché, et de l'autre que Dieu est sage, et que s'aimant invinciblement, il estime davantage les êtres qui participent le plus à son essence. Enfin, il est évident que la matière n'est capable que des modifications qui se peuvent déduire de l'idée claire qu'on a de son essence, et que soutenir que les bêtes sentent, dé-

[1] Je parle ici selon l'opinion de ceux qui croient que le poulet se forme de l'œuf, quoiqu'il ne fasse peut-être que s'en nourrir. (Note de Malebranche.)

sirent, connaissent, quoique leurs âmes soient corporelles, c'est dire, ce qu'on ne conçoit point, et ce qui renferme une contradiction manifeste [1]. Mais les hommes confondront et brouilleront éternellement ces raisons plutôt que d'avouer une chose contraire à des preuves seulement vraisemblables, mais très sensibles et touchantes, et on ne les pourra pleinement convaincre, qu'en opposant des preuves sensibles à leurs preuves sensibles, et en leur montrant visiblement comment toutes les parties des animaux ne sont que des machines, et qu'ils peuvent se remuer sans âme par la seule impression des objets et par leur constitution particulière, comme M. Descartes a commencé de le faire dans son traité de *l'Homme*. Car toutes les raisons les plus certaines et les plus évidentes de l'entendement pur, ne leur persuaderont jamais le contraire des preuves obscures qu'ils ont par les sens ; et c'est même s'exposer à la risée des esprits superficiels et peu capables d'attention, que de prétendre leur prouver par des raisons un peu relevées, que les animaux ne sentent point.

Il faut donc bien retenir que la forte inclination que nous avons pour les divertissements, les plaisirs, et généralement pour tout ce qui touche nos sens, nous jette dans un très grand nombre d'erreurs ; parce que la capacité de notre esprit étant bornée, cette inclination nous détourne sans cesse de l'attention aux idées claires et distinctes de l'entendement pur, propres à découvrir la vérité, pour nous appliquer aux idées fausses, obscures et trompeuses de nos sens, lesquelles inclinent plus la volonté par l'espérance du bien et du plaisir, qu'elles n'éclairent l'esprit par leur lumière et leur évidence.

CHAPITRE XII

Des effets que la pensée des biens et des maux futurs est capable de produire dans l'esprit.

S'il arrive souvent que de petits plaisirs et de légères douleurs que l'on sent actuellement, ou même que l'on s'attend de sentir, nous brouillent étrangement l'imagination et nous em-

[1] Addition à la seconde édition depuis : « cette seconde raison etc. », jusqu'à : « Mais les hommes etc. »

pêchent de juger des choses selon leurs véritables idées ; il ne faut pas s'imaginer que l'attente de l'éternité n'agisse point sur notre esprit. Mais il est à propos de considérer ce qu'elle est capable d'y produire.

Il faut d'abord remarquer que l'espérance d'une éternité de plaisir n'agit pas si fort sur les esprits, que la crainte d'une éternité de tourments. La raison en est, que les hommes n'aiment pas tant le plaisir qu'ils haïssent la douleur. De plus, par le sentiment intérieur qu'ils ont de leurs désordres, ils savent qu'ils sont dignes de l'enfer, et ils ne voient rien dans eux-mêmes qui mérite des récompenses aussi grandes que celle de participer à la félicité de Dieu même. Ils sentent lorsqu'ils le veulent et même souvent lorsqu'ils ne le veulent pas, que loin de mériter ces récompenses, ils sont dignes des plus grands châtiments, car leur conscience ne les quitte jamais. Mais ils ne sont pas de même incessamment convaincus que Dieu veut faire paraître sa miséricorde sur des pécheurs, après avoir fait éclater sa justice contre son fils. Ainsi les justes mêmes appréhendent plus vivement l'éternité des tourments qu'ils n'espèrent l'éternité des plaisirs. La vue de la peine agit donc davantage que la vue de la récompense, et voici à peu près ce qu'elle est capable de produire, non pas toute seule, mais comme cause principale.

Elle fait naître dans l'esprit une infinité de scrupules et les fortifie de telle sorte, qu'il est presque impossible de s'en délivrer. Elle étend, pour ainsi dire la foi jusqu'aux préjugés, et fait rendre le culte qui n'est dû qu'à Dieu, à des puissances imaginaires. Elle arrête opiniâtrément l'esprit à des superstitions vaines ou dangereuses. Elle fait embrasser avec ardeur et avec zèle des traditions humaines et des pratiques inutiles pour le salut, des dévotions juives et pharisaïques que la crainte servile a inventées. Enfin elle jette quelquefois les hommes dans un aveuglement de désespoir ; de sorte que regardant confusément la mort comme le néant, ils se hâtent brutalement de se perdre, afin de se délivrer des inquiétudes mortelles qui les agitent et qui les effrayent. Les femmes, les jeunes gens, les esprits faibles sont les plus sujets aux scrupules et aux superstitions, et les hommes sont les plus capables de désespoir.

Il est facile de reconnaître les raisons de toutes ces choses. Car il est visible, que l'idée de l'éternité étant la plus grande, la plus terrible et la plus effrayante de toutes celles qui étonnent l'esprit et qui frappent l'imagination, il est nécessaire qu'elle soit accompagnée d'une grande suite d'idées accessoires, lesquelles fassent toutes un effet considérable sur l'esprit, à cause du rapport qu'elles ont à cette grande et terrible idée de l'éternité.

Tout ce qui a quelque rapport à l'infini n'est point petit, ou s'il est petit en lui-même, il reçoit par ce rapport une grandeur qui n'a point de bornes et qui ne se peut comparer avec tout ce qui est fini. Ainsi tout ce qu quelque rapport, ou même que l'on s'imagine avoir quelque rapport à cette alternative nécessaire d'une éternité de tourments, ou d'une éternité de délices qui nous est proposée, effraye par nécessité tous les esprits qui sont capables de quelques réflexions et de quelque sentiment.

Les femmes, les jeunes gens, et les esprits faibles ayant, comme j'ai déjà dit ailleurs, les fibres du cerveau molles et flexibles, reçoivent des vestiges très profonds de cette alternative : et lorsqu'ils ont abondance d'esprits, et qu'ils sont plus capables de sentiment que de justes réflexions, ils reçoivent par la vivacité de leur imagination un très grand nombre de faux vestiges et de fausses idées accessoires, qui n'ont point de rapport naturel avec l'idée principale. Cependant ce rapport, quoique imaginaire, ne laisse pas d'entretenir et de fortifier ces faux vestiges et ces fausses idées accessoires auxquelles il a donné la naissance.

Lorsque des plaideurs ont une grande affaire qui les occupe tout entiers, et qu'ils n'entendent point les procès, ils ont souvent de vaines frayeurs, parce qu'ils craignent que de certaines choses leur nuisent, auxquelles les juges n'ont aucun égard, et que les gens du métier n'appréhendent point. L'affaire étant de grande conséquence pour eux, l'ébranlement qu'elle produit dans leur cerveau se répand et communique à des traces éloignées qui n'y ont point naturellement de rapport. Il en est de même des scrupuleux, ils se font sans raison des sujets de crainte et d'inquiétude. Au lieu d'examiner la volonté de Dieu dans les saintes Écritures, et de s'en rapporter à ceux dont l'imagination

n'est point blessée, ils pensent incessamment à une loi imaginaire que des mouvements déréglés de crainte gravent dans leur cerveau. Et quoiqu'ils soient intérieurement convaincus de leur faiblesse, et que Dieu ne leur demande point certains devoirs qu'ils se prescrivent, puisqu'ils les empêchent de le servir, ils ne peuvent s'empêcher de préférer leur imagination à leur esprit, et de se rendre plutôt à de certains sentiments confus qui les effrayent et qui les font tomber dans l'erreur, qu'à l'évidence de la raison qui les rassure et qui les remet dans le vrai chemin de leur salut...

Il se trouve souvent beaucoup de vertu et de charité dans les personnes affligées de scrupules ; mais il y en a beaucoup moins dans ceux qui sont attachés à quelques superstitions, et qui font leur principale occupation de quelques pratiques juives et pharisaïques. Dieu veut être adoré en esprit et en vérité. Il ne se contente pas de grimaces et de civilités extérieures, qu'on se mette à genoux en sa présence, et qu'on le loue par un mouvement de lèvres, auquel le cœur n'ait point de part. Les hommes ne se contentent de ces marques de respect, que parce qu'ils ne pénètrent point le cœur; car les hommes mêmes sont assez injustes pour vouloir être adorés en esprit et en vérité. Dieu demande donc notre esprit et notre cœur; il ne l'a fait que pour lui, et il ne le conserve que pour lui. Mais il y a bien des gens qui malheureusement pour eux lui refusent les choses sur lesquelles il a toutes sortes de droits. Ils ont des idoles dans leur cœur, qu'ils adorent en esprit et en vérité, et auxquelles ils sacrifient tout ce qu'ils font.

Mais, parce que le vrai Dieu les menace dans le secret de leur conscience, d'une éternité de tourments pour punir l'excès de leur ingratitude, et que cependant ils ne veulent point quitter leur idolâtrie, ils s'avisent de faire extérieurement quelques bonnes œuvres. Ils jeûnent comme les autres, ils font des aumônes, ils disent des prières ; ils continuent quelque temps de pareils exercices, et parce qu'ils sont pénibles à ceux qui manquent de charité, ils les quittent d'ordinaire pour embrasser certaines petites pratiques ou dévotions aisées, qui s'accordant avec l'amour-propre, renversent nécessairement, mais d'une manière insensible à leur égard, toute la morale de Jésus-Christ. Ils sont fidèles, ardents, et zèlés défenseurs de ces tradi-

tions humaines, que des personnes peu éclairées leur persuadent être très utiles, et que l'idée de l'éternité qni les effraye leur représente sans cesse comme absolument nécessaires à leur salut.

Il n'en est pas de même des justes. Ils entendent comme les impies les menaces de leur Dieu; mais le bruit confus de leurs passions ne les empêche pas d'en entendre les conseils. Les fausses lueurs des traditions humaines ne les éblouissent pas, jusqu'à ne point sentir la lumière de la vérité. Ils mettent leur confiance dans les promesses de Jésus-Christ, et ils suivent ses conseils ; car ils savent que les promesses des hommes sont aussi vaines que leurs conseils. Néanmoins on peut dire que cette crainte, que l'idée de l'éternité fait naître dans leurs esprits, produit quelquefois un si grand ébranlement dans leur imagination, qu'ils n'osent tout à fait condamner ces traditions humaines, et que souvent ils les approuvent par leur exemple, parce qu'elles ont [1] « quelque apparence de sagesse dans leur superstition et dans leur fausse humilité, » comme ces traditions pharisaïques dont parle saint Paul.

Mais ce qui est principalement ici digne de considération, et qui ne regarde pas tant le dérèglement des mœurs que celui de l'esprit, c'est que la crainte dont nous venons de parler étend assez souvent la foi aussi bien que le zèle de ceux qui en sont frappés, jusqu'à des choses fausses ou indignes de la sainteté de notre religion. Il y a bien des gens qui croient, mais d'une foi constante et opiniâtre, que la terre est immobile au centre du monde, que les animaux sentent une véritable douleur, que les qualités sensibles sont répandues sur les objets, qu'il y a des formes ou des accidents réels distingués de la matière, et une infinité de semblables opinions fausses ou incertaines, parce qu'ils se sont imaginé que ce serait aller contre la foi que de le nier. Ils sont effrayés par les expressions de l'Écriture Sainte, qui parle pour se faire entendre, et qui par conséquent se sert des manières ordinaires de parler sans dessein de nous instruire de la physique. Ils croient non seulement ce que l'esprit de Dieu veut leur apprendre, mais encore toutes les opinions des juifs. Ils ne voient pas que Josué, par exemple, parle devant ses soldats, comme Copernic même,

[1] Aux Col. ch. 2. v. 22, 23.

Galilée et Descartes parleraient au commun des hommes, et que quand même il aurait été dans le sentiment de ces derniers philosophes, il n'aurait point commandé à la terre qu'elle s'arrêtât, puisqu'il n'aurait point fait voir à son armée par des paroles que l'on n'eût point entendues, le miracle que Dieu faisait pour son peuple. Ceux qui croient que le soleil est immobile, ne disent-ils pas à leurs valets, à leurs amis, à ceux même qui sont de leur sentiment, que le soleil se lève ou qu'il se couche ? s'avisent-ils de parler autrement que tous les autres hommes, dans le temps que le principal dessein n'est pas de philosopher ? Josué savait-il parfaitement l'astronomie ? ou s'il la savait, ses soldats la savaient-ils ? ou si lui et ses soldats en étaient bien instruits, peut-on dire qu'ils voulaient philosopher, dans le temps qu'ils ne pensaient qu'à combattre ? Josué devait donc parler comme il a fait, quand lui-même et ses soldats auraient cru ce que croient présentement les plus habiles astronomes. Cependant ces paroles de ce grand capitaine : Arrête-toi Soleil auprès de Gabaon, et ce qui est dit ensuite, que le soleil s'arrêta selon son commandement, persuadent bien des gens, que l'opinion du mouvement de la terre est une opinion non seulement dangereuse, mais même absolument hérétique et insoutenable. Ils ont ouï dire que quelques personnes de piété, pour lesquelles il est juste d'avoir beaucoup de respect et de déférence, condamnaient ce sentiment; ils savent confusément quelque chose de ce qui est arrivé pour ce sujet à un savant astronome de notre siècle [1], et cela leur semble suffisant pour croire opiniâtrément que la foi s'étend jusqu'à cette opinion. Un certain sentiment confus, excité et entretenu par un mouvement de crainte, duquel même ils ne s'aperçoivent presque pas, les fait entrer en défiance contre ceux qui suivent la raison dans ces choses qui sont du ressort de la raison. Ils les regardent comme des hérétiques. Ce n'est qu'avec inquiétude et quelque peine d'esprit qu'ils les écoutent ;

[1] Ce savant astronome est Galilée. Descartes avait été troublé par cette condamnation et n'avait osé admettre le mouvement de la terre qu'en ombrageant un peu, comme il le dit, son opinion. Malebranche avec le progrès du temps et de l'opinion publique est plus hardi. Rien de plus vif et de plus spirituel que sa réfutation ironique des partisans superstitieux de l'immobilité de la terre.

et leurs appréhensions secrètes font naître dans leurs esprits les mêmes respects et les mêmes soumissions pour ces opinions et pour beaucoup d'autres de pure philosophie, que pour les vérités qui sont l'objet de la foi.

CHAPITRE XIII

I. — De la troisième inclination naturelle, qui est l'amitié que nous avons pour les autres hommes. — II. Elle porte à approuver les pensées de nos amis, et à les tromper par de fausses louanges.

De toutes nos inclinations prises en général, et au sens que je l'ai expliqué dans le premier chapitre, il ne reste plus que celle que nous avons pour ceux avec qui nous vivons, et pour tous les objets qui nous environnent; de laquelle je ne dirai presque rien parce que cela regarde plutôt la morale et la politique que notre sujet. Comme cette inclination est toujours jointe avec les passions, il serait peut-être plus à propos de n'en parler que dans le livre suivant, mais l'ordre n'est pas en cela de si grande conséquence.

I. Pour bien comprendre la cause et les effets de cette inclination naturelle, il faut savoir que Dieu aime tous ses ouvrages, et qu'il les unit étroitement les uns avec les autres pour leur mutuelle conservation. Car aimant sans cesse les ouvrages qu'il produit, puisque c'est son amour qui les produit, il imprime aussi sans cesse dans notre cœur un amour pour ses ouvrages, puisqu'il produit sans cesse dans notre cœur un amour pareil au sien. Et afin que l'amour naturel que nous avons pour nous-mêmes n'anéantisse, et n'affaiblisse pas trop celui que nous avons pour les choses qui sont hors de nous, et qu'au contraire ces deux amours que Dieu met en nous s'entretiennent et se fortifient l'un l'autre, il nous a liés de telle manière avec tout ce qui nous environne, et principalement avec les êtres de même espèce que nous, que leurs maux nous affligent naturellement, que leur joie nous réjouit, et que leur grandeur, leur abaissement, leur diminution semble augmenter ou diminuer notre être propre. Les nouvelles dignités de nos parents et de nos amis, les nouvelles acquisitions de ceux qui ont le plus de rapport à nous, les conquêtes et les victoires

de notre prince, et même les nouvelles découvertes du nouveau monde, semblent ajouter quelque chose à notre substance. Tenant à toutes ces choses nous nous réjouissons de leur grandeur et de leur étendue. Nous voudrions même que ce monde n'eût point de bornes ; et cette pensée de quelques philosophes, que les étoiles et les tourbillons sont infinis, non seulement elle leur paraît digne de Dieu, mais elle paraît encore très agréable à l'homme, qui sent une secrète joie, de faire partie de l'infini, parce que tout petit qu'il est en lui-même, il lui semble qu'il devienne comme infini, en se répandant dans les êtres infinis qui l'environnent.

Il est vrai que l'union que nous avons avec tous les corps qui roulent dans ces grands espaces, n'est pas fort étroite ; ainsi elle n'est pas sensible à la plupart des hommes, et il y en a qui s'intéressent si peu dans les découvertes que l'on fait dans les cieux, que l'on pourrait bien croire qu'ils n'y sont point unis par la nature, si l'on ne savait d'ailleurs que c'est, ou faute de connaissance, ou parce qu'ils tiennent trop à d'autres choses. L'âme quoique unie au corps qu'elle anime, ne sent pas toujours tous les mouvements qui s'y passent, ou bien si elle les sent, elle ne s'y applique pas toujours. La passion qui l'agite étant souvent plus grande que le sentiment qui la touche, elle semble tenir davantage à l'objet de sa passion qu'à son propre corps. Car c'est principalement par les passions que l'âme se répand au dehors, et qu'elle sent qu'elle tient effectivement à tout ce qui l'environne, comme c'est principalement par le sentiment qu'elle se répand dans son corps, et qu'elle reconnaît qu'elle est unie à toutes les parties qui le composent. Mais comme on ne peut pas conclure que l'âme d'un passionné n'est pas unie à son corps, à cause qu'il s'offre à la mort, et qu'il ne s'intéresse point pour la conservation de sa vie, de même on ne doit pas s'imaginer que nous ne tenions point naturellement à toutes choses, à cause qu'il y en a auxquelles nous ne prenons point de part.

Voulez-vous, par exemple, savoir si les hommes tiennent à leur prince et à leur patrie ? Cherchez-en, qui en connaissent les intérêts, et qui n'aient point d'affaires particulières qui les occupent ; vous verrez alors combien grande sera leur ardeur pour les nouvelles, leur inquiétude pour les batailles, leur joie

dans les victoires, leur tristesse dans les défaites. Vous verrez alors clairement que les hommes sont étroitement unis à leur prince et à leur patrie.

De même, voulez-vous savoir si les hommes tiennent à la Chine et au Japon, aux planètes, et aux étoiles fixes, cherchez-en, ou bien imaginez vous en quelques-uns, dont le pays et la famille jouissent d'une profonde paix, qui n'aient point de passions particulières, et qui ne sentent point actuellement l'union qui les tient attachés aux choses qui sont plus proches de nous que les cieux : et vous reconnaîtrez, que s'ils ont quelque connaissance de la grandeur et de la nature de ces astres, ils auront de la joie si l'on en découvre quelques-uns, ils les considéreront avec plaisir, et s'ils sont assez habiles, ils se donneront volontiers la peine d'en observer et d'en calculer les mouvements.

Ceux qui sont dans le trouble des affaires ne se mettent guère en peine, s'il paraît quelque comète ou s'il arrive quelque éclipse ; mais ceux qui ne tiennent point si fort aux choses qui sont proches d'eux, se font une affaire considérable de ces sortes d'événements, parce qu'en effet il n'y a rien à quoi l'on ne tienne, quoiqu'on ne le sente pas toujours ; de même qu'on ne sent pas toujours que son âme est unie, je ne dis pas à son bras et à sa main, mais à son cœur, et à son cerveau.

La plus forte union naturelle que Dieu ait mise entre nous et ses ouvrages, est celle qui nous lie avec les hommes avec lesquels nous vivons. Dieu nous a commandé de les aimer comme d'autres nous-mêmes, et afin que l'amour de choix par lequel nous les aimons soit ferme et constant, il le soutient et le fortifie sans cesse par un amour naturel qu'il imprime en nous. Il a mis pour cela certains liens invisibles qui nous obligent comme nécessairement à les aimer, à veiller à leur conservation comme à la nôtre, à les regarder comme des parties nécessaires au tout que nous composons avec eux, et sans lequel nous ne saurions subsister.

Il n'y a rien de plus admirable que ces rapports naturels qui se trouvent entre les inclinations des esprits des hommes, entre les mouvements de leurs corps, et entre ces inclinations et ces mouvements. Tout cet enchaînement secret est une merveille qu'on ne peut assez admirer, et qu'on ne saurait jamais com-

prendre. A la vue de quelque mal qui surprend, ou que l'on sent comme insurmontable par ses propres forces, on jette, par exemple, un grand cri ; ce cri poussé souvent sans qu'on y pense, et par la disposition de la machine, entre infailliblement dans les oreilles de ceux qui sont assez proches pour donner le secours dont on a besoin ; il les pénètre ce cri, et se fait entendre à eux, de quelque nation et de quelque qualité qu'ils soient ; car ce cri est de toutes les langues et de toutes les conditions, comme en effet il en doit être ; il agite le cerveau et change en un moment toute la disposition du corps de ceux qui en sont frappés, il les fait même courir au secours sans qu'ils y pensent. Mais il n'est pas longtemps sans agir sur leur esprit, et sans les obliger à vouloir secourir et à penser aux moyens de secourir celui qui a fait cette prière naturelle, pourvu toutefois que cette prière, ou plutôt ce commandement pressant soit juste et selon les règles de la société. Car un cri indiscret, poussé sans sujet ou par une vaine frayeur, produit dans les assistants de l'indignation ou de la moquerie au lieu de compassion, parce qu'en criant sans raison, l'on abuse des choses établies par la nature pour notre conservation. Ce cri indiscret produit naturellement de l'aversion et le désir de venger le tort que l'on a fait à la nature, je veux dire à l'ordre des choses, si celui qui l'a fait sans sujet l'a fait volontairement. Mais il ne doit produire que la passion de moquerie, mêlée de quelque compassion, sans aversion, et sans un désir de vengeance si c'est l'épouvante, c'est-à-dire une fausse apparence d'un besoin pressant, qui ait été cause que quelqu'un se soit écrié : car il faut de la moquerie pour le rassurer comme craintif, et pour le corriger ; et il faut de la compassion pour le secourir comme faible. On ne peut rien concevoir de mieux ordonné.

Je ne prétends pas expliquer par un exemple, quels sont les ressorts et les rapports que l'auteur de la nature a mis dans le cerveau des hommes et de tous les animaux, pour entretenir le concert et l'union nécessaire à leur conservation. Je fais seulement quelque réflexion sur ces ressorts, afin que l'on y pense, et que l'on recherche avec soin, non comment ces ressorts jouent, ni comment leur jeu se communique par l'air, par la lumière, et par tous les petits corps qui nous environnent ;

car cela est presque incompréhensible et n'est pas nécessaire ; mais au moins afin que l'on reconnaisse quels en sont les effets. On peut par différentes observations reconnaître les liens qui nous attachent les uns aux autres : mais on ne peut connaître avec quelque exactitude comment cela se fait. On voit sans peine qu'une montre marque les heures, mais il faut du temps pour en savoir les raisons; et il y a tant de ressorts différents dans le cerveau du plus petit des animaux, qu'il n'y a rien de pareil dans les machines les plus composées.

S'il n'est pas possible de comprendre parfaitement les ressorts de notre machine, il n'est pas aussi absolument nécessaire de les comprendre; mais il est absolument nécessaire pour se conduire, de bien savoir les effets que ces ressorts sont capables de produire en nous. Il n'est pas nécessaire de savoir comment une montre est faite pour s'en servir, mais si l'on s'en veut servir pour régler son temps, il est du moins nécessaire de savoir qu'elle marque les heures. Cependant il y a des gens si peu capables de réflexion, qu'on pourrait presque les comparer à des machines purement inanimées. Ils ne sentent point en eux-mêmes les ressorts qui se débandent à la vue des objets; souvent ils sont agités, sans qu'ils s'aperçoivent de leurs propres mouvements, ils sont esclaves, sans qu'ils sentent leurs liens; ils sont enfin conduits en mille manières différentes, sans qu'ils reconnaissent la main de celui qui les gouverne. Ils pensent être les seuls auteurs de tous les mouvements qui leur arrivent, et ne distinguant point ce qui se passe en eux-mêmes, en conséquence d'un acte libre de leur volonté, d'avec ce qui s'y produit par l'impression des corps qui les environnent, ils pensent qu'ils se conduisent eux-mêmes, dans le temps qu'ils sont conduits par quelque autre. Mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses.

Les rapports que l'Auteur de la nature a mis entre nos inclinations naturelles, afin de nous unir les uns avec les autres, semblent encore être plus dignes de notre application et de nos recherches, que ceux qui sont entre les corps, ou entre les esprits par rapport au corps. Car tout y est réglé de telle manière, que les inclinations qui semblent être les plus opposées à la société y sont les plus utiles, lorsqu'elles sont un peu modérées.

Le désir, par exemple, que tous les hommes ont pour la grandeur, tend par lui-même à la dissolution de toutes les sociétés. Néanmoins ce désir est tempéré de telle manière par l'ordre de la nature, qu'il sert davantage au bien de l'État, que beaucoup d'autres inclinations faibles et languissantes. Car il donne de l'émulation, il excite à la vertu, il soutient le courage dans le service qu'on rend à la patrie ; et l'on ne gagnerait pas tant de victoires, si les soldats, et principalement les officiers n'aspiraient à la gloire et aux charges. Ainsi tous ceux qui composent les armées, ne travaillant que pour leurs intérêts particuliers, ne laissent pas de procurer le bien de tout le pays. Ce qui fait voir qu'il est très avantageux pour le bien public, que tous les hommes aient un désir secret de grandeur, pourvu qu'il soit modéré.

Mais si tous les particuliers paraissaient être ce qu'ils sont en effet ; s'ils disaient franchement aux autres, qu'ils veulent être les principales parties du corps qu'ils composent, et n'en être jamais les dernières, ce ne serait pas le moyen de se joindre ensemble. Tous les membres d'un corps n'en peuvent pas être la tête et le cœur ; il faut des pieds et des mains, des petits aussi bien que des grands ; des gens qui obéissent aussi bien que de ceux qui les commandent. Et si chacun disait ouvertement qu'il veut commander et ne jamais obéir, comme en effet chacun le souhaite naturellement, il est visible que tous les corps politiques se détruiraient, et que le désordre et l'injustice régneraient partout.

Il a donc été nécessaire que ceux qui ont le plus d'esprit, et qui sont les plus propres à devenir les parties nobles de ce corps et à commander aux autres, fussent naturellement civils ; c'est-à-dire, qu'ils fussent portés par une inclination secrète, à témoigner aux autres par leurs manières, et par leurs paroles civiles et honnêtes, qu'ils se jugent indignes que l'on pense à eux, que ceux à qui ils parlent sont dignes de toutes sortes d'honneurs, et qu'ils ont beaucoup d'estime et de vénération pour eux. Enfin, au défaut de la charité et de l'amour de l'ordre, il a été nécessaire que ceux qui commandent aux autres, eussent l'art de les tromper par un abaissement imaginaire, qui ne consiste qu'en civilités et en paroles, afin de jouir sans envie de cette prééminence qui est nécessaire dans tous les corps. Car

de cette sorte tous les hommes possèdent en quelque manière la grandeur qu'ils désirent; les grands la possèdent réellement, et les petits et les faibles ne la possèdent que par imagination, étant persuadés en quelque manière par les compliments des autres, qu'on ne les regarde pas pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour les derniers d'entre les hommes.

Il est facile de conclure en passant de ce que nous venons de dire, que c'est une très grande faute contre la civilité que de parler souvent de soi, surtout quand on en parle avantageusement, quoique l'on ait toutes sortes de bonnes qualités, puisqu'il n'est pas permis de parler aux personnes avec qui l'on converse, comme si on les regardait au-dessous de soi, si ce n'est en quelques rencontres, et lorsqu'il y a des marques extérieures et sensibles qui nous élèvent au-dessus d'elles. Car enfin le mépris est la dernière des injures; c'est ce qui est le plus capable de rompre la société ; et naturellement nous ne devons point espérer qu'un homme, à qui nous avons fait connaître que nous le regardons au-dessous de nous, se puisse jamais joindre avec nous, parce que les hommes ne peuvent souffrir d'être la dernière partie du corps qu'ils composent.

L'inclination que les hommes ont à faire des compliments, est donc très propre pour contrebalancer celle qu'ils ont pour l'estime et l'élévation, et pour adoucir la peine intérieure que ressentent ceux qui font les dernières parties du corps politique. Et l'on ne peut douter que le mélange de ces deux inclinations ne fasse de très bons effets pour entretenir la société.

Mais il y a une étrange corruption dans ces inclinations, aussi bien que dans l'amitié, la compassion, la bienveillance et les autres, qui tendent à unir ensemble les hommes. Ce qui devrait entretenir la société civile, est souvent cause de sa désunion et de sa ruine ; et pour ne point sortir de mon sujet, est souvent cause aussi de la communication et de l'établissement de l'erreur.

II. De toutes les inclinations nécessaires à la société civile, celles qui nous jettent le plus dans l'erreur sont l'amitié, la faveur, la reconnaissance, et toutes les inclinations qui nous portent à parler trop avantageusement des autres en leur présence.

Nous ne bornons pas notre amour dans la personne de nos amis, nous aimons encore avec eux toutes les choses qui leur

appartiennent en quelque façon, et comme ils témoignent d'ordinaire assez de passion pour la défense de leurs opinions, ils nous inclinent insensiblement à les croire, à les approuver, et à les défendre même avec plus d'obstination et de passion qu'ils ne font eux-mêmes, parce qu'ils auraient souvent mauvaise grâce de les soutenir avec chaleur, et qu'on ne peut trouver à redire que nous les défendions. En eux, ce serait amour-propre; en nous, c'est générosité.

Nous portons de l'affection aux autres hommes pour plusieurs raisons, car ils peuvent nous plaire et nous servir en différentes manières. La ressemblance des humeurs, des inclinations des emplois ; leur air, leurs manières, leur vertu, leurs biens, l'affection ou l'estime qu'ils nous témoignent, les services qu'ils nous ont rendus ou que nous en espérons, et plusieurs autres raisons particulières, nous déterminent à les aimer. S'il arrive donc que quelqu'un de nos amis, c'est-à-dire, quelque personne qui ait les mêmes inclinations, qui soit bien fait, qui parle d'une manière agréable, que nous croyons vertueux, ou de grande condition, qui nous témoigne de l'affection et de l'estime, qui nous ait rendu quelque service, ou de qui nous en espérions, ou enfin que nous aimions pour quelque autre raison particulière : s'il arrive, dis-je, que cette personne avance quelque proposition, nous nous en laissons incontinent persuader sans faire usage de notre raison. Nous soutenons son opinion sans nous mettre en peine si elle est conforme à la vérité, et souvent même contre notre propre conscience, selon l'obscurité et la confusion de notre esprit, selon la corruption de notre cœur, et selon les avantages que nous espérons tirer de notre fausse générosité.

Il n'est pas nécessaire d'apporter ici des exemples particuliers de ces choses; car on ne se trouve presque jamais une seule heure dans une compagnie, sans en remarquer plusieurs, si l'on y veut faire un peu de réflexion. La faveur et les rieurs, comme l'on dit ordinairement, ne sont que rarement du côté de la vérité, mais presque toujours du côté des personnes que l'on aime. Celui qui parle est obligeant et civil : il a donc raison. Si ce qu'il dit est seulement vraisemblable, on le regarde comme vrai ; et si ce qu'il avance, est absolument ridicule et impertinent, il deviendra tout au moins fort vraisemblable.

C'est un homme qui m'aime, qui m'estime, qui m'a rendu quelque service, qui est dans la disposition et dans le pouvoir de m'en rendre, qui a soutenu mon sentiment en d'autres occasions ; je serais donc un ingrat et un imprudent si je m'opposais aux siens, et si je manquais même à lui applaudir. C'est ainsi qu'on se joue de la vérité, qu'on la fait servir à ses intérêts, et qu'on embrasse les fausses opinions les uns des autres.

Un honnête homme ne doit point trouver à redire qu'on l'instruise et qu'on l'éclaire, quand on le fait selon les règles de la civilité : et lorsque nos amis se choquent de ce que nous leur représentons modestement qu'ils se trompent, il faut leur permettre de s'aimer eux-mêmes et leurs erreurs, puisqu'ils le veulent, et qu'on n'a pas le pouvoir de leur commander, ni de leur changer l'esprit.

Mais un vrai ami ne doit jamais approuver les erreurs de son ami. Car enfin nous devrions considérer que nous leur faisons plus de tort que nous ne pensons, lorsque nous défendons leurs opinions sans discernement. Nos applaudissements ne font que leur enfler le cœur et les confirmer dans leurs erreurs ; ils deviennent incorrigibles, ils agissent et ils décident enfin comme s'ils étaient devenus infaillibles.

D'où vient que les plus riches, les plus puissants, les plus nobles, et généralement tous ceux qui sont élevés au-dessus des autres, se croient fort souvent infaillibles, et qu'ils se comportent comme s'ils avaient beaucoup plus de raison que ceux qui sont d'une condition vile ou médiocre, si ce n'est parce qu'on approuve indifféremment et lâchement toutes leurs pensées ? Ainsi l'approbation que nous donnons à nos amis, leur fait croire peu à peu qu'ils ont plus d'esprit que les autres, ce qui les rend fiers, hardis, imprudents, et capables de tomber dans les erreurs les plus grossières sans s'en apercevoir.

C'est pour cela que nos ennemis nous rendent souvent un meilleur service, et nous éclairent beaucoup plus l'esprit par leurs oppositions, que ne font nos amis, par leurs approbations, parce que nos ennemis nous obligent de nous tenir sur nos gardes, et d'être attentifs aux choses que nous avançons ; ce qui seul suffit pour nous faire reconnaître nos égarements. Mais nos amis ne font que nous endormir, et nous donner une fausse confiance, qui nous rend vains et ignorants. Les hommes

ne doivent donc jamais admirer leurs amis, et se rendre à leurs sentiments par amitié, de même qu'ils ne doivent jamais s'opposer à ceux de leurs ennemis par inimitié ; mais ils doivent se défaire de leur esprit flatteur ou contredisant pour devenir sincères, et approuver l'évidence et la vérité partout où ils la trouvent.

Nous devons aussi nous bien mettre dans l'esprit, que la plupart des hommes sont portés à la flatterie ou à nous faire des compliments, par une espèce d'inclination naturelle, pour paraître spirituel, pour attirer sur eux la bienveillance des autres, et dans l'espérance de quelque retour, ou enfin par une espèce de malice et de raillerie, et nous ne devons pas nous laisser étourdir par tout ce que l'on peut nous dire. Ne voyons-nous pas tous les jours que des personnes, qui ne se connaissent point, ne laissent pas de s'élever l'un l'autre jusqu'aux nues, la première fois même qu'ils se voient et qu'ils se parlent, et qu'y a-t-il de plus ordinaire, que de voir des gens qui donnent des louanges hyperboliques, et qui témoignent des mouvements extraordinaires d'admiration à une personne qui vient de parler en public, même en présence de ceux avec lesquels ils s'en sont moqués quelque temps auparavant. Toutes les fois qu'on se récrie, qu'on pâlit d'admiration et comme surpris des choses que l'on entend, ce n'est pas une bonne preuve que celui qui parle dit des merveilles ; mais plutôt qu'il parle à des hommes flatteurs, qu'il a des amis, ou peut-être des ennemis qui se divertissent de lui. C'est qu'il parle d'une manière engageante, qu'il est riche et puissant, ou, si l'on veut, c'est une assez bonne preuve que ce qu'il dit est appuyé sur les notions des sens confuses et obscures, mais fort touchantes et fort agréables, ou qu'il a quelque feu d'imagination, puisque les louanges se donnent à l'amitié, aux richesses, aux dignités, aux vraisemblances, et très rarement à la vérité.

On s'attendra peut-être, qu'ayant traité en général des inclinations des esprits, je doive descendre dans un détail exact de tous les mouvements particuliers, qu'ils ressentent à la vue du bien et du mal; c'est-à-dire, que je doive expliquer la nature de l'amour, de la haine, de la joie, de la tristesse, et de toutes les passions intellectuelles tant générales que particulières, tant simples que composées. Mais je ne me suis pas engagé à

expliquer tous les différents mouvements dont les esprits sont capables.

Je suis bien aise que l'on sache que mon dessein principal dans tout ce que j'ai écrit jusqu'ici de la recherche de la vérité, a été de faire sentir aux hommes leur faiblesse et leur ignorance, et que nous sommes tous sujets à l'erreur et au péché. Je l'ai dit, et je le dis encore, peut-être qu'on s'en souviendra ; je n'ai jamais eu dessein de traiter à fond de la nature de l'esprit ; mais j'ai été obligé d'en dire quelque chose pour expliquer les erreurs dans leur principe, pour les expliquer avec ordre ; en un mot, pour me rendre intelligible ; et si j'ai passé les bornes que je me suis proposées, c'est que j'avais, ce me semblait, des choses nouvelles à dire, qui me paraissaient de conséquence, et que je croyais même qu'on pourrait lire avec plaisir. Peut-être me suis-je trompé; mais je devais avoir cette présomption pour avoir le courage de les écrire; car le moyen de parler, lorsqu'on n'espère pas d'être écouté ? Il est vrai que j'ai dit beaucoup de choses qui ne paraissent point tant appartenir au sujet que je traite, que ce particulier des mouvements de l'âme, je l'avoue; mais je ne prétends point m'obliger à rien, lorsque je me fais un ordre. Je me fais un ordre pour me conduire, mais je prétends qu'il m'est permis de tourner la tête lorsque je marche, si je trouve quelque chose qui mérite d'être considéré. Je prétends même qu'il m'est permis de me reposer en quelques lieux à l'écart, pourvu que je ne perde point de vue le chemin que je dois suivre. Ceux qui ne veulent point se délasser avec moi peuvent passer outre : il leur est permis; ils n'ont qu'à tourner la page; mais s'ils se fâchent, qu'ils sachent qu'il y a bien des gens qui trouvent que ces lieux, que je choisis pour me reposer, leur font trouver le chemin plus doux et plus agréable.

LIVRE CINQUIEME

DES PASSIONS

CHAPITRE PREMIER

De la nature et de l'origine des passions en général.

L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différents : l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit, il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse et à la vérité éternelle, c'est-à-dire, à la souveraine raison ; car ce n'est que par cette union qu'il est capable de penser, ainsi qu'on l'a vu dans le troisième livre. Comme esprit humain, il a un rapport essentiel à son corps ; car c'est à cause qu'il lui est uni, qu'il sent et qu'il imagine, comme l'on a expliqué dans le premier et dans le second livre. On appelle *sens*, ou *imagination,* l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionnelle de ses pensées, et on l'appelle *entendement*, lorsqu'il agit par lui-même, ou plutôt lorsque Dieu agit en lui et que la lumière l'éclaire en plusieurs façons différentes, sans aucun rapport nécessaire à ce qui se passe dans son corps.

Il en est de même de la volonté de l'homme. Comme volonté, elle dépend essentiellement de l'amour que Dieu se porte à lui-même, et de la loi éternelle ; en un mot de la volonté de Dieu. Ce n'est que parce que Dieu s'aime, que nous aimons quelque chose : et si Dieu ne s'aimait pas, ou s'il n'imprimait sans cesse dans l'âme de l'homme un amour pareil au sien, c'est-à-dire, ce mouvement d'amour que nous sentons pour le bien en général, nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien, et par conséquent nous serions sans volonté, puisque la volonté n'est autre chose que l'impression de la nature qui nous porte vers le bien en général, comme nous avons dit plusieurs fois.

Mais la volonté, comme volonté d'un homme, dépend essentiellement du corps ; car ce n'est qu'à cause des mouvements du sang ou plutôt des esprits animaux qu'elle se sent agitée de

toutes les émotions sensibles. J'ai donc appelé *inclinations naturelles* tous les mouvements de l'âme qui nous sont communs avec les pures intelligences, et quelques-uns de ceux auxquels le corps a beaucoup de part, mais dont il n'est qu'indirectement, et la cause et la fin, je les ai expliquées dans le livre précédent : Et j'appelle ici *passions* toutes les émotions que l'âme ressent naturellement, à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux. Ce sont ces émotions sensibles qui feront le sujet de ce livre.

Quoique les passions soient inséparables des inclinations, et que les hommes ne soient capables de quelque amour ou de quelque haine sensible, que parce qu'ils sont capables d'un amour et d'une haine spirituelle, on a cru cependant qu'il était à propos de les traiter séparément, afin d'éviter la confusion. Si l'on considère que les passions sont beaucoup plus fortes, et plus vives que les inclinations naturelles, qu'elles ont pour l'ordinaire d'autres objets, et qu'elles sont toujours produites par d'autres causes, on reconnaîtra que ce n'est pas sans raison qu'on sépare des choses qui sont inséparables par leur nature.

Les hommes ne sont capables de sensations et d'imaginations, que parce qu'ils sont capables de pures intellections, les sens et l'imagination étant inséparables de l'esprit ; et néanmoins personne ne trouve à redire que l'on traite séparément de ces facultés de l'âme, quoiqu'elles soient naturellement inséparables.

Enfin les sens et l'imagination ne diffèrent pas davantage de l'entendement pur que les passions diffèrent des inclinations. Ainsi il fallait séparer ces deux dernières facultés, comme on a coutume de séparer les trois premières, afin de faire mieux discerner ce que l'âme reçoit de son auteur par rapport au corps, d'avec ce qu'elle tient de lui sans ce rapport. Le seul inconvénient qui naîtra naturellement de cette séparation de deux choses naturellement unies, sera, comme il arrive toujours dans de pareilles occasions, la nécessité de répéter quelque chose de ce qu'on a déjà dit.

L'homme est un, quoiqu'il soit composé de plusieurs parties, et l'union de ces parties est si étroite, qu'on ne peut le toucher en un endroit qu'on ne le remue tout entier. Toutes ces facultés se tiennent et sont tellement subordonnées, qu'il est impossible

d'en bien expliquer quelqu'une sans dire quelque chose des autres. Ainsi en tâchant de se faire un ordre pour éviter la confusion, l'on se trouve obligé de répéter. Mais il vaut mieux répéter que de confondre, parce qu'il faut se rendre intelligible ; et dans cette nécessité de répéter, ce qui se peut faire de mieux, est de répéter sans ennuyer.

Les passions de l'âme sont des impressions de l'Auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation, comme les *inclinations* naturelles sont des impressions de l'Auteur de la nature, lesquelles nous portent principalement à l'aimer comme souverain bien, et notre prochain sans rapport au corps.

La cause naturelle ou occasionnelle de ces impressions est le mouvement des esprits animaux, qui se répandent dans le corps pour y produire, et pour y entretenir une disposition convenable à l'objet que l'on aperçoit, afin que l'esprit et le corps s'aident mutuellement dans cette rencontre. Car c'est par l'action continuelle de Dieu, que nos volontés sont suivies de tous les mouvements de notre corps qui sont propres pour les exécuter ; et que les mouvements de notre corps, lesquels s'excitent machinalement en nous à la vue de quelque objet, sont accompagnés d'une passion de notre âme, qui nous incline à vouloir ce qui paraît alors être utile au corps. C'est cette impression efficace et continuelle de la volonté de Dieu sur nous, qui nous unit si étroitement à une portion de la matière; et si cette impression de sa volonté cessait un moment, nous serions, dès ce moment, délivrés de la dépendance où nous sommes, de tous les changements qui arrivent à notre corps. Car on ne peut comprendre comment certaines gens s'imaginent qu'il y a une liaison absolument nécessaire entre les mouvements des esprits et du sang, et les émotions de l'âme. Quelques petites parties de la bile se remuent dans le cerveau avec quelque force, donc il est nécessaire que l'âme soit agitée de quelque passion, et que cette passion soit plutôt la colère que l'amour. Quel rapport peut-on concevoir entre l'idée des défauts d'un ennemi, une passion de mépris ou de haine, et entre le mouvement corporel des parties du sang qui heurtent contre quelques parties du cerveau ? Comment se peut-on persuader que les uns dépendent des autres, et que l'union ou l'alliance de deux choses aussi

éloignées et aussi inalliables que l'esprit et la matière, puisse être causée et entretenue d'une autre manière que par la volonté continuelle et toute puissante de l'Auteur de la nature?

Ceux qui pensent que les corps se communiquent nécessairement, et par eux-mêmes, leur mouvement dans le moment de leur rencontre, pensent quelque chose de vraisemblable. Car enfin ce préjugé [1] ou cette erreur a quelque fondement. Les corps semblent avoir essentiellement rapport aux corps. Mais l'esprit et le corps sont deux genres d'êtres si opposés, que ceux qui pensent que les émotions de l'âme suivent nécessairement les mouvements des esprits et du sang, pensent une chose qui n'a pas la moindre apparence. Il n'y a certainement que l'expérience que nous sentons dans nous-mêmes de l'union de ces deux êtres, et l'ignorance des opérations continuelles de Dieu sur ses créatures, qui nous fasse imaginer d'autre cause de l'union de notre âme avec notre corps que la volonté de Dieu toujours efficace.

Il est difficile de déterminer positivement si ce rapport, ou cette alliance, des pensées de l'esprit de l'homme avec les mouvements de son corps, est une peine de son péché, ou un don de la nature; et quelques personnes croient que c'est prendre parti trop légèrement, que d'embrasser une de ces opinions plutôt que l'autre. On sait bien que l'homme avant son péché, n'était point l'esclave, mais le maître absolu de ses passions, et qu'il arrêtait sans peine par sa volonté l'agitation des esprits qui les causaient. Mais on a de la peine à se persuader, que le corps ne sollicitait point l'âme du premier homme à la recherche des choses qui étaient propres à la conservation de la vie. On a quelque peine à croire qu'Adam ne trouvait point avant son péché, que les fruits fussent agréables à la vue et délicats au goût, après ce qu'en dit l'Écriture; et que cette économie si juste et si merveilleuse des sens et des passions pour la conservation du corps, soit une corruption de la nature plutôt que sa première institution [2].

Sans doute la nature est présentement corrompue; le corps

[1] Voyez ci-dessous liv. 6, chap. 3 de la 2e partie de la Méthode. (Note de Malebranche.)

[2] Voyez le chap. 5 du premier livre. (Note de Malebranche.)

agit avec trop de force sur l'esprit. Au lieu de lui représenter ses besoins avec respect, il le tyrannise et l'arrache à Dieu, à qui il doit être inséparablement uni; et il l'applique sans cesse à la recherche des choses sensibles, qui peuvent être utiles à sa conservation. L'esprit est devenu comme matériel et comme terrestre après le péché. Le rapport et l'union étroite qu'il avait avec Dieu, s'est perdue, je veux dire que Dieu s'est retiré de lui, autant qu'il le pouvait sans le perdre et sans l'anéantir. Mille désordres sont suivis de l'absence ou de l'éloignement de celui qui le conservait dans l'ordre; et sans faire une plus longue déduction de nos misères, j'avoue que l'homme est corrompu en toutes les parties depuis sa chute.

Mais cette chute n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu. On reconnaît toujours dans l'homme ce que Dieu y a mis; et sa volonté immuable, qui fait la nature de chaque chose, n'a point été changée par l'inconstance et la légèreté de la volonté d'Adam. Tout ce que Dieu a voulu, il le veut encore; et parce que sa volonté est efficace, il le fait. Le péché de l'homme a bien été l'occasion de cette volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grâce. Mais la grâce n'est point contraire à la nature : l'une ne détruit point l'autre, parce que Dieu ne combat pas contre lui-même ; il ne se repent jamais, et sa sagesse n'ayant point de bornes, ses ouvrages n'auront point de fin.

La volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grâce, est donc ajoutée à la volonté qui fait l'ordre de la nature pour la réparer, et non pas pour la changer. Il n'y a dans Dieu que ces deux volontés générales; et tout ce qu'il y a dans la terre de réglé dépend de l'une ou de l'autre de ces volontés. On reconnaîtra dans la suite que les passions sont très réglées, si on ne les considère que par rapport à la conservation du corps, quoiqu'elles nous trompent dans certaines rencontres rares et particulières auxquelles la cause universelle n'a pas voulu remédier. Il faut donc conclure que les passions sont de l'ordre de la nature, puisqu'elles ne peuvent être de l'ordre de la grâce.

Il est vrai que si l'on considère que le péché du premier homme a changé l'union de l'âme et du corps en dépendance, et qu'il nous a privé du secours d'un Dieu toujours présent, et toujours prêt à nous défendre, on peut dire que c'est le péché qui est la cause de l'attachement que nous avons aux choses

sensibles, parce que le péché nous a détachés de Dieu, par lequel seul nous pouvons nous délivrer de leur servitude.

Mais sans nous arrêter davantage à la recherche de la première cause des passions, examinons leur étendue, leur nature, leurs causes, leur fin, leur usage, leurs défauts, et tout ce qu'elles renferment.

CHAPITRE II

De l'union de l'esprit avec les objets sensibles, ou de la force et de l'étendue des passions en général.

Si tous ceux qui lisent cet ouvrage voulaient prendre la peine de faire quelque réflexion sur ce qu'ils sentent dans eux-mêmes, il ne serait pas nécessaire de s'arrêter ici à faire voir la dépendance où nous sommes de tous les objets sensibles. Je ne puis rien dire sur cette matière que tout le monde ne sache aussi bien que moi, pourvu qu'on y veuille penser. C'est pourquoi j'aurais grande envie de n'en rien dire. Mais parce que l'expérience m'apprend que les hommes s'oublient souvent si fort eux-mêmes, qu'ils ne font point de réflexion sur ce qu'ils sentent, et qu'ils ne recherchent point les raisons de ce qui se passe dans leur esprit, je crois que je dois dire ici certaines choses qui peuvent les aider à y réfléchir; j'espère même que ceux qui savent ces choses ne seront pas fâchés de les lire. Car encore qu'on ne prenne point de plaisir à entendre parler simplement de ce que l'on sait, on prend toujours quelque plaisir d'entendre parler de ce que l'on sait, et de ce que l'on sent tout ensemble.

La secte la plus honorable des philosophes, et celle dont bien des gens font encore gloire d'embrasser les sentiments, nous veut faire croire qu'il ne tient qu'à nous d'être heureux [1]. Les stoïciens nous disent sans cesse, que nous ne devons dépendre que de nous-mêmes, qu'il ne faut point s'affliger de la perte de son honneur, de ses biens, de ses amis, de ses parents,

[1] Tunc beatum esse te judica, cum tibi ex te gaudium omne nascetur : cum in his quæ homines eripiunt, optant, custodiunt, nihil inveneris, non dico quod malis, sed quod velis. Sen. Ep. 124. Citation ajoutée par Malebranche à la dernière édition.

qu'il faut toujours être égal et sans la moindre inquiétude, quoi qu'il puisse arriver, que l'exil, les injures, les insultes, les maladies, et la mort même, ne sont point des maux, et qu'il ne faut point les craindre ou les fuir. Enfin ils nous disent une infinité de choses semblables, que nous sommes assez portés à croire, tant à cause que notre orgueil nous fait aimer l'indépendance, que parce que la raison nous apprend en effet que la plupart des maux qui nous affligent véritablement, ne seraient pas capables de nous affliger si toutes choses étaient dans l'ordre.

Mais Dieu nous a donné un corps, et par ce corps il nous a unis à toutes les choses sensibles. Le péché nous a assujettis à ce corps, et par notre corps il nous a rendus dépendants de toutes les choses sensibles. C'est l'ordre de la nature, c'est la volonté du Créateur, que tous les êtres qu'il a faits, tiennent les uns aux autres. Nous sommes unis en quelque manière à tout l'univers, et c'est le péché du premier homme qui nous a rendus dépendants de tous les êtres auxquels Dieu nous avait seulement unis. Ainsi il n'y a personne présentement, qui ne soit en quelque manière uni et assujetti tout ensemble à son corps, et par son corps à ses parents, à ses amis, à sa ville, à son prince, à sa patrie, à son habit, à sa maison, à sa terre, à son cheval, à son chien, à toute la terre, au soleil, aux étoiles, à tous les cieux.

Il est donc ridicule de dire aux hommes, qu'il dépend d'eux d'être heureux, d'être sages, d'être libres; et c'est se moquer d'eux que de les avertir sérieusement de ne point s'affliger de la perte de leurs amis ou de leurs biens. Car de même qu'il est ridicule d'avertir les hommes de ne point sentir de douleur, lorsqu'on les frappe, ou de ne point sentir le plaisir lorsqu'ils mangent avec appétit, ainsi les stoïciens n'ont pas raison, ou peut-être se raillent-ils de nous, lorsqu'ils nous prêchent de n'être point affligés de la mort d'un père, de la perte de nos biens, d'un exil, d'une prison, et de choses semblables, et de ne point nous réjouir dans les heureux succès de ses affaires : car nous sommes unis à notre patrie, à nos biens, à nos parents, etc., par une union naturelle, et qui présentement ne dépend point de notre volonté.

Je veux bien que la raison nous apprenne que nous devons

souffrir l'exil sans tristesse ; mais la même raison nous apprend que nous devons aussi souffrir qu'on nous coupe un bras sans douleur. L'âme est au-dessus du corps ; et selon la lumière de la raison, son bonheur ou son malheur ne doivent point dépendre de lui. Mais l'expérience nous prouve assez que les choses ne sont point comme notre raison nous dit qu'elles doivent être, et il est ridicule de philosopher contre l'expérience.

Ce n'est pas ainsi que les chrétiens philosophent. Ils ne nient pas que la douleur soit un mal, qu'il n'y ait de la peine dans la désunion des choses, auxquelles nous sommes unis par la nature, et qu'il ne soit difficile de se délivrer de l'esclavage où le péché nous a réduits. Ils tombent d'accord que c'est un désordre, que l'âme dépende de son corps, mais ils reconnaissent qu'elle en dépend ; et de telle manière, qu'elle ne se peut délivrer de sa dépendance que par la grâce de Jésus-Christ : « Je sens, dit saint Paul, une loi dans mon corps qui combat contre la loi de mon esprit, et qui me rend esclave de la loi du péché, qui est dans mes membres. Malheureux que je suis ! qui me délivrera de ce corps de mort, ce sera Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur. » Le fils de Dieu, ses apôtres et tous ses véritables disciples recommandent surtout la patience, parce qu'il savent que quand on veut vivre en homme de bien il y a beaucoup à souffrir. Enfin les vrais chrétiens ou les véritables philosophes ne disent rien qui ne soit conforme au bon sens et à l'expérience ; mais toute la nature résiste sans cesse à l'opinion ou à l'orgueil des stoïques.

Les chrétiens savent que pour se délivrer en quelque manière de la dépendance où ils sont, ils doivent travailler à se priver de toutes les choses dont ils ne peuvent jouir sans plaisir ni être privés sans douleur, que c'est là le seul moyen de conserver la paix et la liberté de l'esprit qu'ils ont reçues par la grâce de leur libérateur. Les stoïciens au contraire, suivant les fausses idées de leur philosophie chimérique, s'imaginent être sages et heureux, et qu'il n'y a qu'à penser à la vertu et à l'indépendance pour devenir vertueux et indépendants. Le bon sens et l'expérience nous assurent que le meilleur moyen pour n'être point blessés par la douleur d'une piqûre, c'est qu'il ne faut point se piquer. Mais les stoïciens disent : piquez, et je vais par la force de mon esprit et par le

secours de ma philosophie, me séparer de mon corps de telle sorte, que je ne m'inquiéterai point de ce qui s'y passe. J'ai des preuves démonstratives que mon bonheur n'en dépend point, que la douleur n'est point un mal, et vous verrez par l'air de mon visage et par la contenance ferme de tout le reste de mon corps, que ma philosophie me rend invulnérable.

Leur orgueil leur soutient le courage ; mais il n'empêche pas qu'ils ne souffrent effectivement la douleur avec inquiétude, et qu'ils ne soient misérables. Ainsi l'union qu'ils ont avec leur corps n'est point détruite, ni leur douleur dissipée ; mais c'est que l'union qu'ils ont avec les autres hommes, fortifiée par le désir de leur estime, résiste en quelque sorte à cette autre union qu'ils ont avec leur propre corps. La vue sensible de ceux qui les regardent, et auxquels ils sont unis, arrête le cours des esprits qui accompagne la douleur, et efface sur leur visage l'air qu'elle y imprimait ; car, si personne ne les regardait, cet air de fermeté et de liberté d'esprit s'évanouirait incontinent. Ainsi les stoïciens ne résistent en quelque façon à l'union qu'ils ont avec leur corps, qu'en se rendant davantage esclaves des autres hommes, auxquels ils sont unis, par la passion de la gloire. C'est donc une vérité constante que tous les hommes, par la nature sont unis à toutes les choses sensibles, et que par le péché ils en sont dépendants. On le reconnaît assez par expérience, quoique la raison semble s'y opposer, et presque toutes les actions des hommes en sont des preuves sensibles et démonstratives.

Cette union qui est généralement dans tous les hommes, n'est pas d'une égale étendue ni d'une égale force dans tous les hommes. Car comme elle suit la connaissance de l'esprit, on peut dire que l'on n'est pas actuellement uni aux objets que l'on ne connaît pas. Un paysan dans sa chaumière ne prend point de part à la gloire de son prince et de sa patrie, mais seulement à la gloire de son village, et de ceux d'alentour, parce que sa connaissance ne s'étend que jusque-là.

1° L'union de l'âme aux objets sensibles que l'on a vus, et que l'on a goûtés, est plus forte que l'union à ceux que l'on a seulement imaginés, et dont on a seulement ouï parler. C'est par le sentiment que nous nous unissons plus étroitement aux choses sensibles ; car le sentiment produit presque toujours de

bien plus grandes traces dans le cerveau, et excite un mouvement d'esprits bien plus violent que la seule imagination.

2° Cette union n'est pas si forte dans ceux qui la combattent sans cesse pour s'attacher aux biens de l'esprit, que dans les autres qui suivent les mouvements de leurs passions et qui s'y laissent assujettir ; car la cupidité l'augmente et la fortifie.

Enfin les différents emplois, les différentes conditions, aussi bien que les différentes dispositions d'esprits, mettent une différence considérable dans l'union sensible qu'ont les hommes aux biens de la terre. Les grands tiennent à bien plus de choses que les autres, leur esclavage a plus d'étendue. Un général d'armée tient à tous ses soldats, parce que tous ses soldats le considèrent. C'est souvent cet esclavage qui fait sa générosité; et le désir d'être estimé de tous ceux à qui il est en vue, l'oblige souvent à sacrifier d'autres désirs plus sensibles ou plus raisonnables. Il en est de même des supérieurs et de ceux qui sont en quelque considération dans le monde. C'est souvent la vanité qui anime leur vertu, parce que l'amour de la gloire est d'ordinaire plus fort que l'amour de la vérité et de la justice. Je parle ici de l'amour de la gloire, non comme d'une simple inclination, mais comme d'une passion, parce qu'en effet cet amour peut être sensible, et qu'il est souvent accompagné d'émotions d'esprit assez vives et assez violentes.

Les différents âges et les différents sexes sont encore des causes principales de la différence des passions des hommes. Les enfants n'aiment pas les mêmes choses que les hommes faits et que les vieillards ; ils ne les aiment pas avec tant de force et de constance. Les femmes ne tiennent souvent qu'à leur famille et à leur voisinage, mais les hommes tiennent à toute leur patrie : c'est à eux à la défendre, ils aiment les grandes charges, les honneurs, le commandement.

Il y a une si grande variété dans les emplois et dans les engagements où les hommes se trouvent, qu'il est impossible de l'expliquer. La disposition de l'esprit d'un homme marié n'est pas la même que celle d'un homme qui ne l'est pas. La pensée de sa famille l'occupe souvent presque tout entier. Les religieux n'ont pas l'esprit ni le cœur tourné comme les autres hommes du monde, ni même comme les ecclésiastiques; ils sont unis à moins de choses, mais ils y sont naturellement

plus fortement attachés. On peut ainsi parler en général des différents états où les hommes se trouvent; mais on ne peut expliquer en détail les petits engagements qui sont presque tous différents en chaque personne en particulier; car il arrive assez souvent que les hommes ont des engagements particuliers entièrement opposés à ceux qu'ils devraient avoir par rapport à leur condition. Mais quoique l'on puisse exprimer en général les différents caractères d'esprit, et les différentes inclinations des hommes et des femmes, des vieillards et des jeunes gens, des riches et des pauvres, des savants et des ignorants, enfin des différents sexes, des différents âges et des différents emplois, cependant ces choses sont trop connues de tous ceux qui vivent parmi le monde, et qui pensent à ce qu'ils y voient, pour en grossir ce livre. Il ne faut qu'ouvrir les yeux pour s'instruire agréablement et solidement de ces choses. Pour ceux qui aiment mieux les lire en grec, que de les apprendre par quelque réflexion sur ce qui se passe devant leurs yeux, ils peuvent lire le second livre de la rhétorique d'Aristote. C'est je crois le meilleur ouvrage de ce philosophe : parce qu'il y dit peu de choses dans lesquelles on se puisse tromper, et qu'il se hasarde rarement de prouver ce qu'il y avance[1].

Il est donc évident que cette union sensible de l'esprit des hommes à tout ce qui a quelque rapport à la conservation de leur vie, ou de la société dont ils se considèrent comme parties, est différente en différentes personnes, puisqu'elle est plus étendue dans ceux qui ont plus de connaissance, qui sont de plus grande condition, qui ont de plus grands emplois, et qui ont l'imagination plus spacieuse; et qu'elle est plus étroite et plus forte dans ceux qui sont plus sensibles, qui ont l'imagination plus vive, et qui suivent plus aveuglément les mouvements de leurs passions.

Il est extrêmement utile de faire souvent réflexion sur les manières presqu'infinies dont les hommes sont liés aux objets sensibles; et un des meilleurs moyens pour se rendre assez savant dans ces choses, c'est de s'étudier et de s'observer soi-même. C'est par l'expérience de ce que nous sentons dans nous-

[1] Voilà le seul éloge d'Aristote, si c'en est un, qui échappe à Malebranche; mais on voit combien il est mêlé de dédain et d'ironie.

mêmes, que nous nous instruisons avec une entière assurance de toutes les inclinations des autres hommes, et que nous connaissons avec quelque certitude une grande partie des passions auxquelles ils sont sujets. Que si nous ajoutons à ces expériences la connaissance des engagements particuliers où ils se trouvent, et celle des jugements propres à chacune des passions, desquels nous parlerons dans la suite, nous n'aurons peut-être pas tant de difficulté à deviner la plupart de leurs actions, que les astronomes en ont à prédire les éclipses. Car encore que les hommes soient libres, il est très rare qu'ils fassent usage de leur liberté, contre leurs inclinations naturelles et leurs passions violentes.

Avant que de finir ce chapitre, il faut encore que je fasse remarquer, que c'est une des lois de l'union de l'âme avec le corps, que toutes les inclinations de l'âme, même celles qu'elle a pour les biens qui n'ont point de rapport au corps, soient accompagnées des émotions des esprits animaux qui rendent ces inclinations sensibles, parce que l'homme n'étant point un esprit pur, il est impossible qu'il ait quelque inclination toute pure sans mélange de quelque passion petite ou grande. Ainsi l'amour de la vérité, de la justice, de la vertu, de Dieu même, est toujours accompagné de quelques mouvements d'esprits qui rendent cet amour sensible, quoiqu'on ne s'en aperçoive pas, à cause que l'on a presque toujours d'autres sentiments plus vifs ; de même que la connaissance des choses spirituelles est toujours accompagnée de quelques traces du cerveau qui rendent cette connaissance plus vive, mais d'ordinaire plus confuse. Il est vrai que bien souvent on ne reconnaît pas que l'on imagine quelque peu, dans le même temps que l'on conçoit une vérité abstraite. La raison en est, que ces vérités n'ont point d'images ou de traces instituées de la nature pour les représenter, et que toutes les traces qui les réveillent, n'ont point d'autre rapport avec elles, que celui que la volonté des hommes ou le hasard y a mis. Car les arithméticiens, et les analystes même qui ne considèrent que des choses abstraites, se servent très fort de leur imagination pour arrêter la vue de leur esprit sur leurs idées. Les chiffres, les lettres de l'alphabet et les autres figures qui se voient ou qui s'imaginent, sont toujours jointes aux idées qu'ils ont des choses, quoique les traces qui

se forment de ces caractères n'y aient point de rapport, et qu'ainsi elles ne les rendent point fausses ni confuses, ce qui fait que par un usage réglé de chiffres et de lettres, ils découvrent des vérités très difficiles, et que sans cela il serait impossible de découvrir.

Les idées des choses, qui ne peuvent être aperçues que par l'esprit pur, pouvant donc être liées avec les traces du cerveau, et la vue des objets que l'on aime, que l'on hait, que l'on craint par une inclination naturelle, pouvant être accompagnée du mouvement des esprits, il est visible que la pensée de l'éternité, la crainte de l'enfer, l'espérance d'une félicité éternelle, quoique ce soient des objets qui ne frappent point les sens, peuvent exciter en nous des passions violentes.

Ainsi nous pouvons dire que nous sommes unis d'une manière sensible, non seulement à toutes les choses qui ont rapport à la conservation de la vie, mais encore aux choses spirituelles, auxquelles l'esprit est uni immédiatement par lui-même. Il arrive même très souvent que la Foi, la Charité, et l'amour-propre rendent cette union aux choses spirituelles, plus forte que celle par laquelle nous tenons à toutes les choses sensibles. L'âme des véritables martyrs était plus unie à Dieu qu'à leurs corps, et ceux qui meurent pour soutenir une fausse religion qu'ils croient vraie, font assez connaître que la crainte de l'enfer a plus de force sur eux que la crainte de la mort. Il y a souvent tant de chaleur et d'entêtement de part et d'autre dans les guerres de religion et dans la défense des superstitions, qu'on ne peut douter qu'il n'y ait de la passion; et même une passion bien plus ferme et bien plus constante que toutes les autres, parce qu'elle est soutenue par les apparences de la raison, aussi bien dans ceux qui sont trompés, que dans les autres.

Nous sommes donc unis par nos passions à tout ce qui nous paraît être le bien ou le mal de l'esprit, comme à tout ce qui nous paraît être le bien ou le mal du corps. Il n'y a rien que nous puissions connaître avoir quelque rapport avec nous, qui ne soit capable de nous agiter et de toutes les choses que nous connaissons, il n'y en a aucune qui n'ait quelque rapport avec nous. Nous prenons toujours quelque intérêt dans les vérités même les plus abstraites, lorsque nous les connaissons, parce qu'au moins il y a ce rapport entre elles et notre esprit que

nous les connaissons. Elles sont nôtres pour ainsi dire par notre connaissance. Nous sentons qu'on nous blesse lorsqu'on les combat, et si l'on nous blesse, il est certain que l'on nous agite, et que l'on nous inquiète. Ainsi les passions ont une domination si vaste et si étendue, qu'il est impossible de concevoir aucune chose, à l'égard de laquelle on puisse assurer, que tous les hommes soient exempts de leur empire. Mais voyons présentement quelle est leur nature, et tâchons de découvrir toutes les choses qu'elles renferment.

CHAPITRE III

Explication particulière de tous les changements qui arrivent aux corps et à l'âme dans les passions.

On peut distinguer sept choses dans chacune de nos passions, excepté dans l'admiration, laquelle aussi n'est qu'une passion imparfaite.

La première chose est le jugement que l'esprit porte d'un objet, ou plutôt c'est la vue confuse ou distincte du rapport qu'un objet a avec nous.

La seconde est une actuelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet, supposé qu'il soit ou qu'il paraisse un bien. Avant cette vue le mouvement naturel de l'âme, ou était indéterminé, c'est-à-dire qu'il se portait vers le bien en général, ou il était déterminé ailleurs par la connaissance de quelque autre objet particulier. Mais dans le moment que l'esprit aperçoit le rapport que cet objet nouveau a avec lui, ce mouvement général de la volonté est aussitôt déterminé conformément à ce que l'esprit aperçoit. L'âme s'approche de cet objet par son amour, afin de le goûter, et de reconnaître son bien par le sentiment de douceur, que l'Auteur de la nature lui donne comme une récompense naturelle de ce qu'elle se porte au bien. Elle jugeait que cet objet était un bien par une raison abstraite et qui ne la touchait pas ; mais elle en demeure convaincue par l'efficace du sentiment ; et plus ce sentiment est vif, plus elle s'attache au bien qui semble le produire.

Mais si cet objet particulier est considéré comme mauvais, ou comme capable de nous priver de quelque bien, il n'arrive point

de nouvelle détermination au mouvement de la volonté; mais seulement une augmentation de mouvement vers le bien opposé à cet objet qui paraît mauvais, laquelle augmentation est d'autant plus grande, que le mal paraît plus à craindre. Car en effet on ne hait que parce que l'on aime, et le mal qui est hors de nous, n'est jugé mal, que par rapport au bien dont il nous prive. Ainsi le mal étant considéré comme la privation du bien : fuir le mal, c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien. Il n'arrive donc point de nouvelle détermination dans le mouvement naturel de la volonté à la rencontre d'un objet qui nous déplaît, mais seulement un sentiment de douleur, de dégoût, ou d'amertume, que l'Auteur de la nature imprime en l'âme comme une peine naturelle de ce qu'elle est privée du bien. La raison toute seule ne suffisait pas pour l'y porter, il fallait encore [1] ce sentiment affligeant et pénible pour la réveiller. Ainsi dans toutes les passions tous les mouvements de l'âme vers le bien ne sont que des mouvements d'amour. Mais parce qu'on est touché de divers sentiments selon les différentes circonstances qui accompagnent la vue du bien et le mouvement de l'âme vers le bien, on confond les sentiments avec les émotions de l'âme, et on imagine autant de différents mouvements dans les passions qu'il y a de différents sentiments.

Or il faut ici remarquer que la douleur est un mal réel et véritable et qu'elle n'est pas plus la privation du plaisir, que le plaisir est la privation de la douleur ; car il y a différence entre ne point sentir de plaisir ou être privé du sentiment de plaisir, et souffrir actuellement de la douleur. Ainsi tout mal n'est pas tel précisément à cause qu'il nous prive du bien, mais seulement, comme je me suis expliqué, le mal qui est hors de nous, et qui n'est point une manière d'être qui soit en nous. Néanmoins, comme par les biens et les maux, on entend d'ordinaire les choses bonnes et mauvaises, et non pas les sentiments de plaisir et de douleur, qui sont plutôt les marques naturelles par lesquelles l'âme distingue le bien d'avec le mal, il semble qu'on peut dire sans équivoque, que le mal n'est que la privation du

[1] Avant le péché ce sentiment n'était point une peine ; mais seulement un avertissement, parce que, comme j'ai déjà dit, Adam pouvait, lorsqu'il le voulait, arrêter le mouvement des esprits animaux qui causaient la douleur. Ainsi s'il sentait de la douleur, c'est qu'il le voulait bien ; ou plutôt il n'en sentait point, parce qu'il n'en voulait point sentir. (Note de Malebranche.)

bien et que le mouvement naturel de l'âme, qui l'éloigne du mal, est le même que celui qui la porte au bien. Car enfin tout mouvement naturel étant une impression de l'Auteur de la nature, qui n'agit que pour lui, et qui ne peut nous tourner que vers lui, le véritable mouvement de l'âme est toujours essentiellement amour du bien, et n'est que par accident fuite du mal.

Il est vrai que la douleur se peut considérer comme un mal et en ce sens le mouvement des passions qu'elle excite n'est point réel, car on ne veut point la douleur; et si l'on veut positivement que la douleur ne soit pas, c'est qu'on veut positivement la conservation ou la perfection de son être.

La troisième chose qu'on peut remarquer dans chacune de nos passions est le sentiment qui les accompagne : sentiment d'amour, d'aversion, de désir, de joie, de tristesse. Ces sentiments sont toujours différents dans les différentes passions.

La quatrième est une nouvelle détermination du cours des esprits et du sang vers les parties extérieures du corps et vers celles du dedans. Avant la vue de l'objet de la passion, les esprits animaux étaient répandus dans tout le corps, pour en conserver généralement toutes les parties, mais à la présence du nouvel objet toute cette économie se trouble. La plupart des esprits sont poussés dans les muscles des bras, des jambes, du visage et de toutes les parties extérieures du corps, afin de le mettre dans la disposition propre à la passion qui domine, et de lui donner la contenance et le mouvement nécessaire pour l'acquisition du bien, ou pour la suite du mal qui se présente. Que si les forces de l'homme ne lui suffisent pas dans le besoin qu'il en a, ces mêmes esprits sont distribués de telle manière, qu'ils lui font proférer machinalement certaines paroles et certains cris, et qu'ils répandent sur son visage et sur le reste de son corps, un certain air capable d'agiter les autres de la même passion dont il est ému. Car comme les hommes et les animaux tiennent ensemble par les yeux et par les oreilles, lorsque quelqu'un est agité, il ébranle nécessairement tous ceux qui le regardent et qui l'entendent, et il faut naturellement sur leur imagination une impression qui les trouble, et qui les intéresse à sa conservation.

Pour le reste des esprits animaux, il descend avec violence

dans le cœur, les poumons, le foie, la rate et les autres viscères, afin de tirer contribution de toutes ces parties; et de les hâter de fournir en peu de temps les esprits nécessaires pour conserver le corps dans l'action extraordinaire où il doit être, ou pour l'acquisition du bien ou pour la fuite du mal.

La cinquième est l'émotion sensible de l'âme qui se sent agitée par ce débordement inopiné d'esprits. Cette émotion sensible de l'âme accompagne toujours ce mouvement d'esprits, afin qu'elle prenne part à tout ce qui touche le corps, de même que le mouvement des esprits s'excite dans le corps, dès que l'âme est portée vers quelque objet. L'âme étant unie au corps, et le corps à l'âme, leurs mouvements sont réciproques.

La sixième sont les sentiments différents, d'amour, d'aversion, de joie, de désir, de tristesse, causés, non par la vue intellectuelle du bien ou du mal, comme ceux dont on vient de parler, mais par les différents ébranlements que les esprits animaux causent dans le cerveau. Ces derniers sentiments sont bien plus vifs.

La septième est un certain sentiment de joie ou plutôt de douceur intérieure, qui arrête l'âme dans sa passion, et qui lui témoigne qu'elle est dans l'état où il est à propos qu'elle soit par rapport à l'objet qu'elle considère. Cette douceur intérieure accompagne généralement toutes les passions, celles qui naissent de la vue d'un mal, aussi bien que celles qui naissent de la vue d'un bien, la tristesse comme la joie. C'est cette douceur qui nous rend toutes nos passions agréables, et qui nous porte à y consentir, et à nous y abandonner. Enfin c'est cette douceur qu'il faut vaincre par la douceur de la grâce, et par la joie de la foi et de la raison. Car, comme la joie de l'esprit résulte toujours de la connaissance certaine ou évidente, que l'on est dans le meilleur état où l'on puisse être par rapport aux choses qu'on aperçoit; ainsi la douceur des passions est une suite naturelle du sentiment confus que l'on a, qu'on est dans le meilleur état où l'on puisse être par rapport aux choses que l'on sent [1]. Or il faut vaincre par la joie de l'esprit et par la

[1] Bien des moralistes et des poètes ont remarqué cette douceur des larmes, ce charme mélancolique de la tristesse. Inest. quiddam dulce tristitiæ, a dit Sénèque, epist. 33.

douceur de la grâce, la fausse douceur de nos passions qui nous rend esclaves des biens sensibles.

Toutes ces choses que nous venons de dire se rencontrent dans toutes les passions, si ce n'est lorsqu'elles s'excitent par des sentiments confus, et que l'esprit n'aperçoit point ni de bien ni de mal qui les puisse causer; car alors il est évident que les trois premières choses ne s'y rencontrent point.

On voit aussi que toutes ces choses ne sont point libres, qu'elles sont en nous sans nous, et même malgré nous, depuis le péché, et qu'il n'y a que le consentement de notre volonté qui dépende véritablement de nous. Mais il semble à propos d'expliquer plus au long toutes ces choses, et de les rendre plus sensibles par quelques exemples.

Supposons donc qu'un homme reçoive actuellement quelque affront, ou qu'étant naturellement d'une imagination forte et vive, ou échauffée par quelque accident, comme par une maladie, ou par une retraite, de chagrin et de mélancolie, il se figure dans son cabinet que tel, qui ne pense pas même à lui, est en état et dans la volonté de lui nuire. La vue sensible ou l'imagination du rapport des actions de son ennemi avec ses propres desseins, sera la première cause de sa passion.

Il n'est pas même absolument nécessaire que cet homme reçoive ou s'imagine recevoir quelque affront, ou trouver quelque opposition dans ses desseins, afin que le mouvement de sa volonté reçoive quelque nouvelle détermination, il suffit pour cela qu'il le pense par l'esprit seul, et sans que le corps y ait de part. Mais comme cette nouvelle détermination ne serait pas une détermination de passion, mais une pure inclination très faible et très languissante, il faut plutôt supposer que cet homme souffre actuellement quelque grande opposition dans ses desseins, ou qu'il s'imagine fortement qu'on lui en doit faire, que d'en supposer un autre, dont les sens et l'imagination n'aient point ou presque point de part à sa connaissance.

La seconde chose que l'on peut considérer dans la passion de cet homme, est une augmentation du mouvement de sa volonté vers le bien, dont son ennemi réel ou imaginaire lui veut empêcher la possession, et cette augmentation est d'autant plus grande, que l'opposition qu'on lui veut faire, lui paraît plus forte. Il ne hait d'abord son ennemi, que parce qu'il aime le

bien, et sa haine est d'autant plus grande, que son amour est plus fort, parce que le mouvement de sa volonté dans sa haine n'est en effet ici qu'un mouvement d'amour, le mouvement de l'âme vers le bien n'étant différent de celui par lequel on en fuit la privation, comme l'on a déjà dit.

La troisième chose est le sentiment convenable à la passion, et dans celle-ci c'est un sentiment de haine. Le mouvement de la haine est le même que celui de l'amour, mais le sentiment de la haine est tout différent de celui de l'amour, ce que chacun peut savoir par sa propre expérience. Les mouvements sont des actions de la volonté, les sentiments sont des modifications de l'esprit. Les mouvements de la volonté sont les causes naturelles des sentiments de l'esprit, et ces sentiments de l'esprit entretiennent à leur tour les mouvements de la volonté dans leur détermination. Le sentiment de haine est en cet homme une suite naturelle du mouvement de sa volonté, qui s'est excité à la vue du mal; et ce mouvement est ensuite entretenu par le sentiment dont il est cause.

Ce que nous venons de dire de cet homme lui pourrait arriver, quand même il n'aurait point de corps, mais parce qu'il est composé de deux parties naturellement unies, les mouvements de son esprit se communiquent à son corps, et ceux de son corps à son esprit. Ainsi la nouvelle détermination du mouvement de sa volonté, produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des esprits animaux, laquelle est toujours différente dans toutes les passions, quoique le mouvement de l'âme soit presque toujours le même.

Les esprits sont donc poussés avec force dans les bras, les jambes et le visage, pour donner au corps la disposition nécessaire à la passion; et pour répandre sur le visage l'air que doit avoir un homme que l'on offense, par rapport à toutes les circonstances de l'injure qu'il reçoit, et à la qualité ou à la force de celui qui la fait, et de celui qui la souffre. Et cet épanchement des esprits est d'autant plus fort, plus abondant et plus prompt, que le bien est, ou plutôt paraît plus grand, et l'opposition est plus forte, ou que le cerveau en est plus vivement frappé.

Si donc la personne de laquelle nous parlons ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit une réelle, mais

légère et qui ne fasse point d'ébranlement considérable dans son cerveau, l'épanchement des esprits animaux sera faible et languissant, et il ne sera peut-être pas assez grand pour changer la disposition du corps ordinaire et naturelle. Mais si l'injure est atroce et que son imagination soit échauffée, il se fera un grand ébranlement dans son cerveau, et les esprits se répandront avec tant de force, qu'ils formeront en un moment sur son visage et son corps, l'air et la contenance de la passion qui le domine. S'il est assez fort pour vaincre, son air sera menaçant et fier; s'il est faible, et qu'il ne puisse résister au mal qui va l'accabler, son air sera humble et soumis. Ses gémissements et ses pleurs excitant naturellement dans les assistants, et même dans son ennemi, des mouvements de compassion, ils en tireront le secours qu'il ne pouvait espérer de ses propres forces. Il est vrai que si les assistants, et l'ennemi de ce misérable, ont déjà les esprits et les fibres de leur cerveau ébranlés d'un mouvement violent, et contraire à celui qui fait naître la compassion dans l'âme, les gémissements de cet homme ne feront que l'augmenter, et son malheur serait inévitable, s'il demeurait toujours dans le même air, et dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvu; car à la vue de la perte prochaine d'un grand bien, il se forme naturellement sur le visage des caractères de rage et de désespoir si vifs et si surprenants, qu'ils désarment les plus passionnés et les rendent comme immobiles. Cette vue terrible et inopinée des traits de la mort peints par la main de la nature sur le visage d'un misérable, arrête dans l'ennemi même qui en est frappé, le mouvement des esprits et du sang qui le portaient à la vengeance; et dans ce moment de faveur et d'audience, la nature retraçant l'air humble et soumis sur le visage de ce misérable, qui commence à espérer à cause de l'immobilité et du changement d'air de son ennemi, les esprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étaient pas capables un moment auparavant; de sorte qu'il entre machinalement dans les mouvements de compassion, qui inclinent naturellement son âme à se rendre aux raisons de la charité et de la miséricorde.

On doit ici bien remarquer que l'âme n'a point de part dans tout ce jeu de la machine, et que c'est uniquement l'effet naturel et nécessaire de la sage et admirable construction de nos

corps [1]. Car Dieu par sa sagesse infinie y a mis tous les ressorts, ou tous les principes d'action nécessaires à leur conservation. Ils seraient bientôt détruits s'ils dépendaient de notre vigilance et de nos soins, quelque connaissance que nous eussions de ce qui se passe en eux. Il est vrai que les sentiments et les mouvements de l'âme accompagnent toujours les ébranlements des fibres du cerveau et le cours des esprits animaux, mais ils n'en sont pas la cause. Car outre qu'on ne conçoit pas qu'un sentiment de l'âme puisse mouvoir un corps, il est certain que l'âme émue de quelque passion, ne pense seulement pas qu'il y ait dans son corps des esprits animaux, des muscles et des nerfs, ni à leur usage. Elle ne sait point, ni quelle contenance elle doit donner à son corps, ni quel air elle doit former sur son visage; elle ne s'aperçoit pas même de cet air, quoique actuellement formé, si quelque miroir présent ou quelque ami ne l'en avertit. Enfin il est certain que l'âme ne peut souvent empêcher le jeu de sa machine, quelque résistance qu'elle y fasse, et qu'elle ne peut la faire jouer d'une autre manière, que lorsqu'elle a le pouvoir d'imaginer fortement quelque autre objet dont les traces ouvertes fassent prendre un autre cours aux esprits animaux. C'est là le seul moyen qu'elle a d'arrêter les effets de ses passions. Il est donc évident que, quoique l'âme assiste nécessairement au jeu de sa machine, et qu'elle en soit émue en conséquence des lois de son union avec le corps, elle n'a nulle part à ses divers mouvements, ou elle n'en est nullement la cause véritable.

Il suit de ce que je viens de dire, que les raisons qu'on apporte ordinairement pour prouver que les bêtes ont une âme, ne prouvent rien, ou prouvent le contraire de ce qu'on prétend. Les chiens, dit-on, crient quand on les blesse ; donc ils ont une âme. Selon ce que je viens de dire, on en doit conclure qu'ils n'en ont point; car le cri est un effet nécessaire de la construction de la machine. Quand un homme en pleine santé ne crie point

[1] A partir de cet alinéa jusqu'à « un homme passionné, ne pouvant sans une grande abondance, etc. » plusieurs pages ont été ajoutées par Malebranche pour la défense de l'automatisme des bêtes qu'il a fort à cœur de justifier contre les nombreuses objections dont il était l'objet. On va voir comment il entreprend, non sans une grande hardiesse, de retourner en sa faveur le principal argument des adversaires de l'automatisme.

lorsqu'on le blesse, c'est une marque que son âme résiste au jeu de sa machine. S'il n'avait point d'âme, et que son corps fût bien disposé, certainement il crierait toujours quand on le blesserait. Chacun sent bien quand on le saigne que son bras se retirerait machinalement dans le moment qu'on le piquerait, si l'âme n'y résistait. Or les mouvements du diaphragme, et de quelques autres qui sont nécessaires pour crier, dépendent en partie de l'âme aussi bien que ceux du bras. Ainsi quand on blesse un homme et qu'il ne crie point et ne se retire point, c'est qu'il a une âme qui résiste à l'action de sa machine. Le contraire qui arrive aux bêtes ne prouve donc point ce qu'on en prétend prouver.

Mais, continue-t-on, les animaux attrapent leur proie, et font quantité d'actions, avec autant et plus d'adresse que les hommes. Je l'avoue, leur machine joue même bien mieux son jeu que la nôtre. Mais c'est que rien ne trouble son action. C'est qu'elles n'ont point d'âme, ni par conséquent point de mouvements contraires à ceux que la présence des objets excite en eux, en conséquence de l'admirable construction du corps que leur a formé celui dont la sagesse n'a point de bornes. Étrange effet des préjugés, de faire prendre pour preuve d'un sentiment ce qui dans le fond est plus propre à le détruire qu'à l'établir.

Je m'écarterais trop de mon sujet, si je suivais plus loin les défenseurs de l'âme des bêtes ; il vaut mieux que je tâche ici de leur faire voir la cause de leur préjugé. Comme nous ne connaissons point, et que nous ne connaîtrons jamais exactement les parties dont notre cerveau est composé, et encore moins leurs usages, ni leurs diverses liaisons, d'un côté aux organes qui reçoivent l'impression des objets, et de l'autre à toutes les parties de notre corps; et que d'ailleurs notre âme ne peut être sans se sentir actuellement, elle n'a garde d'attribuer à la construction de son corps qui lui est actuellement inconnue, et à laquelle elle ne pense pas, les effets qui en dépendent véritablement, et elle est portée à juger qu'il n'y a qu'elle qui en soit la cause, parce qu'il n'y a qu'elle qui lui soit actuellement présente, et qu'elle ne peut être sans penser à elle-même. Et ce qui confirme encore ce préjugé, c'est qu'il se passe en nous plusieurs mouvements qui

dépendent de notre volonté, et dont par conséquent nous pensons être la vraie cause. Car nous jugeons de là que c'est notre âme qui conserve la vie à notre corps, ou qui fait en lui généralement tous les mouvements qui tendent à la conservation de la vie. Ainsi voyant que les animaux font pour se conserver et leur espèce ce que nous faisons nous-mêmes, nous leur attribuons une âme que nous croyons sans raison être en nous le principe de tous nos mouvements. Et parce que nous humanisons naturellement toutes les causes, et que d'ailleurs on ne sait ce que c'est qu'une âme qui ne pense, ne veut et ne sent point, nous jugeons que notre chien nous connaît, nous aime, et sent, quand on le blesse, une douleur semblable à la nôtre. Comme Dieu a fait le chien particulièrement pour l'homme, afin que l'homme de son côté se liât avec son chien, il y a mis une disposition à faire certaines contorsions et mouvements de de tête, du dos et de la queue, qui bien qu'ils n'aient de soi nul rapport aux pensées de l'âme, fait naître naturellement dans l'homme celle que son chien l'aime et le flatte. Voilà ce me semble les principales causes de notre préjugé que les bêtes ont une âme, préjugé fort dangereux par ses conséquences, ainsi que je l'ai prouvé [1] ailleurs.

Rendons gloire à Dieu, et reconnaissons que sa sagesse n'ayant point de bornes, il a mis dans tous les animaux tous les principes d'action nécessaires à la conservation de leur vie, et à la propagation de leur espèce, qu'il a mis même dans les premiers animaux [2] et dans les premières plantes les embryons infiniment petits, dont il a prévu, qu'en conséquence des lois du mouvement, ils croîtraient et se développeraient, de manière qu'ils conserveraient leurs espèces pendant tous les siècles. Alors nous ne bornerons point indiscrètement la sagesse du Créateur, qu'on confesse bien de bouche être infinie, mais que notre esprit rabaisse infiniment, par ce penchant naturel qu'on a de l'humaniser, et de juger que ce qu'on ne peut comprendre lui est absolument impossible. Alors nous ne tomberons point

[1] Défense contre l'accusation de M. de la Ville, in-12, 1619 et ci-dessus liv. 2 chap. 4. (Note de Malebranche.)

[2] Voyez le dernier éclaircissement de cet ouvrage vers la fin. (Note de Malebranche.) Cet éclaircissement auquel renvoie Malebranche, a pour objet l'efficacité attribuée aux causes secondes.

dans cet autre défaut, d'attribuer aux créatures ce qui ne peut lui appartenir. Car en effet donner des âmes aux bêtes, par cette raison que leurs actions marquent de l'adresse et de l'esprit, c'est, par un étrange oubli de Dieu, attribuer à l'ouvrage la sagesse de l'ouvrier. Quand on examine en détail ce qui se passe à chaque instant dans le corps de l'homme et dans celui des animaux, on y découvre une si grande variété de mouvements justes et réguliers, qu'on ne croit pas qu'un esprit fin puisse les connaître et les régler en un moment, et si l'âme prétendue des bêtes faisait et réglait le jeu de leur machine à la vue des objets, assurément ils auraient de l'esprit infiniment plus que nous [1]. Car sans compter les mouvements infinis qui se font en nous, sans nous, notre âme n'est point la cause véritable de ceux qui suivent de nos volontés. Nous voulons parler ou chanter, mais nous ne savons pas seulement quels muscles il faut remuer pour parler ou pour chanter.

Tout ce que Dieu a fait marque de l'intelligence sans doute. On sème un grain de blé à contre-sens; la racine croissant se recourbe vers la terre, et la tige vers l'air, cela marque de l'esprit; la tige se noue d'abord pour se fortifier contre les efforts du vent, cela marque la prescience d'un événement futur; ces nœuds sont plus proches les uns des autres vers le bas que vers le haut, parce que, selon les règles de la mécanique, les efforts du vent, auxquels il faut résister, y sont plus grands; sa tige est creuse, c'est pour se soutenir ferme, il fallait diminuer beaucoup de son poids, sans diminuer ou que très peu de sa force. Tout cela et une infinité d'autres mouvements invisibles et inconnus peut-être aux pures intelligences, marquent infiniment d'esprit. Mais assurément un grain de blé, ni rien de ce que l'imagination féconde en chimères y peut ajouter pour le faire croître, ne prévoit les efforts futurs du vent, et ne sait point naturellement les mécaniques. Ce grain de blé et sa manière de croître et d'en produire plusieurs semblables à lui, marque la sagesse infinie du Créateur; admirons-là, adorons-là, et n'attribuons pas à l'ouvrage, ou à des âmes et des formes chimériques, la moindre partie de ce qui n'appartient qu'à l'ouvrier. Je reviens à mon sujet.

[1] Malebranche reproduit ici un des principaux arguments de Descartes en faveur de l'automatisme, qui se trouve dans la 5e partie du discours de la *Méthode*.

Un homme passionné ne pouvant sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur, et un ébranlement assez fort, pour donner au corps une contenance forcée et extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette personne, reçoivent à la vue de quelque mal les secousses et les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux, qui ont communication au cœur, les humeurs propres pour produire les esprits que la passion demande. Car les esprits animaux se répandant dans les nerfs qui vont au foie, à la rate, au pancréas, et généralement à tous les viscères, ils les agitent et les secouent, et ils expriment par leur agitation les humeurs que ces parties conservent pour les besoins de la machine.

Mais si ces humeurs coulaient toujours de la même manière dans le cœur, si elles y recevaient une pareille fermentation en divers temps, et si les esprits qui en sont formés montaient également dans le cerveau, on ne verrait pas des changements si prompts dans les mouvements des passions. La vue d'un magistrat, par exemple, n'arrêterait pas en un instant l'emportement d'un furieux qui court à la vengeance, et son visage tout ardent de sang et d'esprits ne deviendrait pas tout d'un coup blême et mourant par l'appréhension de quelque supplice.

Ainsi, pour empêcher que ces humeurs mêlées avec le sang entrent toujours de la même manière dans le cœur, il y a des nerfs qui environnent les artères, lesquels en se serrant et en se relâchant par l'impression que la vue de l'objet et la force de l'imagination produisent dans les esprits, ferment et ouvrent le chemin à ces humeurs. Et afin d'empêcher que les mêmes humeurs ne reçoivent une pareille agitation, et une pareille fermentation dans le cœur en divers temps, il y a d'autres nerfs qui en causent les battements, et ces nerfs n'étant pas également agités dans les différents mouvements des esprits, ne poussent pas le sang avec la même force dans les artères. D'autres nerfs répandus dans le poumon distribuent l'air au cœur en serrant et en relâchant les branches du canal qui sert à la respiration, et ils règlent de cette sorte la fermentation du sang par rapport aux circonstances de la passion qui domine.

Enfin pour régler avec plus de justesse et de promptitude le

cours des esprits, il y a des nerfs qui environnent les artères, tant celles qui montent au cerveau, que celles qui conduisent le sang à toutes les autres parties du corps. De sorte que l'ébranlement du cerveau, qui accompagne la vue inopinée de quelque circonstance, à cause de laquelle il est à propos de changer tous les mouvements de la passion, détermine subitement le cours des esprits vers les nerfs qui environnent ces artères, pour fermer par leur contraction le passage au sang qui monte vers le cerveau, et l'ouvrir par leur relâchement à celui qui se répand dans toutes les autres parties du corps.

Ces artères qui portent le sang vers le cerveau étant libres, et toutes celles qui se répandent dans tout le reste du corps, étant fortement liées par ces nerfs, la tête doit être toute remplie de sang, et le visage en doit être tout couvert. Mais quelque circonstance venant à changer l'ébranlement du cerveau qui causait cette disposition dans ces nerfs, les artères liées se délient, et les autres au contraire se serrent fortement. Ainsi la tête se trouve vide de sang, la pâleur se peint sur le visage, et le peu de sang qui sort du cœur et que les nerfs dont nous avons parlé y laissent entrer pour entretenir la vie, descend presque tout dans les parties basses du corps; le cerveau manque d'esprits animaux, et tout le reste du corps est saisi de faiblesse et de tremblement.

Pour expliquer et prouver en détail les choses que nous venons de dire, il serait nécessaire d'avoir et de donner une connaissance générale de la physique, et une particulière et fort exacte du corps humain. Mais ces deux sciences sont et seront toujours trop imparfaites pour conserver toute l'exactitude que je souhaiterais, outre que si je poussais plus avant cette matière, cela me conduirait bientôt hors de mon sujet ; car il me suffit de donner ici une idée grossière et générale des passions pourvu que cette idée ne soit point fausse.

Ces ébranlements du cerveau, et ces mouvements du sang et des esprits sont la quatrième chose qui se trouve dans chacune de nos passions, et ils produisent la cinquième qui est l'émotion sensible de l'âme.

Dans l'instant que les esprits animaux sont poussés du cerveau dans le reste du corps, pour y produire les mouvements propres à entretenir la passion, l'âme est poussée vers le bien

qu'elle aperçoit, et cela d'autant plus fortement que les esprits sortent du cerveau avec plus de force, parce que c'est le même ébranlement du cerveau qui agite l'âme et les esprits animaux.

Le mouvement de l'âme vers le bien est d'autant plus grand, que la vue du bien est plus sensible ; et le mouvement des esprits, qui sortent du cerveau pour se répandre dans le reste du corps, est d'autant plus violent, que l'ébranlement des fibres du cerveau, causé par l'impression de l'objet ou de l'imagination, est plus fort. Ainsi ce même ébranlement du cerveau rendant la vue du bien plus sensible, il est nécessaire que l'émotion de l'âme dans les passions augmente avec la même proportion que le mouvement des esprits.

Ces émotions de l'âme ne sont pas différentes de celles qui suivent immédiatement de la vue intellectuelle du bien desquelles nous avons parlé ; elles sont seulement plus fortes et plus vives, à cause de l'union de l'âme et du corps, et que cette vue qui les produit est sensible.

La sixième chose qui se rencontre est le sentiment de la passion, sentiment d'amour, d'aversion, de désir, de joie, de tristesse. Ce sentiment n'est point différent de celui dont on a déjà parlé ; il est seulement plus vif, parce que le corps y a beaucoup de part. Mais il est toujours suivi d'un certain sentiment de douceur, qui nous rend toutes nos passions agréables, et c'est la dernière chose qui se trouve dans chacune de nos passions, comme nous avons déjà dit.

La cause de ce dernier sentiment est telle. A la vue de l'objet de la passion, ou de quelque circonstance nouvelle, une partie des esprits animaux sont poussés de la tête vers les parties extérieures du corps, pour les mettre dans la contenance que demande la passion ; et quelques autres esprits descendent avec force dans le cœur, les poumons, et les viscères pour en tirer les secours nécessaires, ce que nous avons déjà assez expliqué. Or il n'arrive jamais que le corps soit dans l'état où il doit être, que l'âme n'en reçoive beaucoup de satisfaction ; et il n'arrive jamais que le corps soit dans un état contraire à son bien et à sa conservation, que l'âme ne souffre beaucoup de peine. Ainsi lorsque nous suivons les mouvements de nos passions, et que nous n'arrêtons point le cours des esprits, que la vue de l'objet de la passion cause dans notre corps, pour

le mettre en l'état où il doit être par rapport à cet objet, l'âme reçoit par les lois de la nature ce sentiment de douceur et de satisfaction intérieure, à cause que le corps est dans l'état où il doit être. Au contraire, lorsque l'âme suivant les règles de la raison, arrête ce cours des esprits et résiste à ces passions, elle souffre de la peine à proportion du mal qui en pourrait arriver au corps.

Car, de même que la réflexion que l'âme fait sur elle, est nécessairement accompagnée de la joie ou de la tristesse de l'esprit, et ensuite de la joie ou de la tristesse des sens, lorsque faisant son devoir et se soumettant aux ordres de Dieu, elle reconnaît qu'elle est dans l'état où elle doit être, ou que s'abandonnant à ses passions elle est touchée de remords, qui lui apprennent qu'elle est dans une mauvaise disposition; ainsi le cours des esprits excité pour le bien du corps, est accompagné de joie ou de tristesse sensible, et ensuite de joie ou de tristesse spirituelle, selon que ce cours d'esprits animaux est empêché, ou favorisé par la volonté.

Mais il y a cette différence remarquable entre la joie intellectuelle qui accompagne la connaissance claire du bon état de l'âme, et le plaisir sensible qui accompagne le sentiment confus de la bonne disposition du corps, que la joie intellectuelle est solide, sans remords, et aussi immuable que la vérité qui la cause; et que la joie sensible est presque toujours accompagnée de la tristesse de l'esprit, ou du remords de la conscience, qu'elle est inquiète, et aussi inconstante que la passion ou l'agitation du sang qui la produit. Enfin la première est presque toujours accompagnée d'une très grande joie des sens, lorsqu'elle est une suite de la connaissance d'un grand bien que l'âme possède ; et l'autre n'est presque jamais accompagnée de quelque joie de l'esprit, quoiqu'elle soit une suite d'un grand bien, qui arrive seulement au corps, mais qui est contraire au bien de l'âme.

Il est pourtant vrai que sans la grâce de Jésus-Christ, la douceur que l'âme goûte en s'abandonnant à ses passions est plus agréable, que celle qu'elle ressent en suivant les règles de la raison. Et c'est cette douceur qui est l'origine de tous les désordres qui ont suivi le péché originel ; et elle nous rendrait tous esclaves de nos passions, si le fils de Dieu ne nous déli-

vrait de leur servitude par la délectation de sa grâce. Car enfin les choses que je viens de dire pour la joie de l'esprit contre la joie des sens, ne sont vraies que parmi les chrétiens ; et elle étaient absolument fausses dans la bouche de Sénèque, d'Épicure même, et enfin de tous les philosophes qui paraissaient les plus raisonnables, parce que le joug de Jésus-Christ n'est doux qu'à ceux qui appartiennent à Jésus-Christ, et sa charge ne nous semble légère, que lorsque sa grâce la porte avec nous.

CHAPITRE IV

Que les plaisirs et les mouvements des passions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, et qu'il faut y résister sans cesse. Manière de combattre le libertinage.

Toutes les choses que nous venons d'expliquer des passions en général ne sont point libres : elles sont en nous sans nous, et il n'y a que le seul consentement de notre volonté qui dépende absolument de nous. La vue du bien est naturellement suivie du mouvement d'amour, du sentiment d'amour, de l'ébranlement du cerveau et du mouvement des esprits, d'une nouvelle émotion de l'âme qui augmente le premier mouvement d'amour, d'un nouveau sentiment de l'âme qui augmente le premier sentiment d'amour, et enfin du sentiment de douceur qui récompense l'âme de ce que le corps est dans l'état qu'il doit être. Toutes ces choses se passent dans l'âme et dans le corps naturellement et machinalement, je veux dire sans qu'elle y ait de part, et il n'y a que notre seul consentement qui soit véritablement de nous. C'est aussi ce consentement qu'il faut régler, qu'il faut conserver libre malgré tous les efforts des passions. C'est à Dieu seul à qui il faut soumettre sa liberté ; il ne faut se rendre qu'à la voix de l'Auteur de la nature, à l'évidence intérieure, aux reproches secrets de sa raison. Il ne faut consentir, que lorsqu'on voit clairement, que l'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne voulait pas consentir ; c'est là la principale règle qu'il faut observer pour éviter l'erreur et le péché.

Il n'y a que Dieu seul qui nous fasse voir avec évidence, que nous devons nous rendre à ce qu'il souhaite de nous ; il ne faut

donc être esclave que de lui seul. Il n'y a point d'évidence dans les attraits et les caresses, dans les menaces et les frayeurs que les passions causent en nous ; ce ne sont que des sentiments confus et obscurs auxquels il ne se faut point rendre. Il faut attendre qu'une lumière plus pure nous éclaire, que ces faux jours des passions se dissipent, et que Dieu parle. Il faut rentrer en nous-mêmes, et chercher en nous celui qui ne nous quitte jamais et qui nous éclaire toujours. Il parle bas, mais sa voix est distincte ; il éclaire peu, mais sa lumière est pure. Non, sa voix est aussi forte qu'elle est distincte ; sa lumière est aussi vive et aussi éclatante qu'elle est pure ; mais nos passions nous tiennent toujours hors de chez nous, et par leur bruit et leurs ténèbres elles nous empêchent d'être instruits de sa voix, et éclairés de sa lumière. Il parle même à ceux qui ne l'interrogent pas ; et ceux que les passions ont emportés le plus loin, entendent néanmoins quelques-unes de ses paroles, mais des paroles fortes, menaçantes et terribles [1] ; plus perçantes qu'une épée à deux tranchants, qui pénètre jusque dans les replis de l'âme, et qui discerne les pensées et les mouvements du cœur ; car tout est à découvert devant ses yeux, et il ne voit point les dérèglements des pécheurs, sans leur en faire intérieurement de sanglants reproches. Il faut donc rentrer dans nous-mêmes, et nous rapprocher de lui. Il faut l'interroger, l'écouter, et lui obéir ; car si nous l'écoutons toujours, nous ne serons jamais trompés ; or si nous lui obéissons toujours, nous ne serons jamais assujettis à l'inconstance des passions et aux misères dues au péché.

Il ne faut pas s'imaginer, comme certains esprits forts, que l'empire des passions a réduits à la condition des bêtes et qui ayant longtemps méprisé la loi de Dieu, semblent enfin n'en connaître plus d'autre que celle de leurs passions infâmes, il ne faut pas, dis-je, s'imaginer comme ces hommes de chair et de sang, que ce soit suivre Dieu et obéir à la voix de l'Auteur de la nature, que de suivre les mouvements de ses passions et obéir aux désirs secrets de son cœur. C'est là le dernier aveuglement [2] : C'est, selon saint Paul, la peine temporelle de l'im-

[1] Saint Paul aux Heb. ch. 4.
[2] Aux Rom. ch. 1.

piété et de l'idolâtrie ; c'est-à-dire, la punition des plus grands crimes. En effet cette peine est d'autant plus grande, qu'au lieu d'apaiser la colère de Dieu, comme toutes les autres punitions de ce monde, elle l'irrite et l'augmente sans cesse, jusqu'au jour terrible auquel cette juste colère éclatera sur les pécheurs.

Cependant leurs raisonnements ne manquent pas de vraisemblance ; ils semblent fort conformes au sens commun ; ils sont favorisés des passions, et toute la philosophie de Zénon ne saurait sans doute les détruire. Il faut aimer le bien, disent-ils : le plaisir est le caractère que la nature a attaché au bien; et c'est par ce caractère qui ne peut être trompeur, puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du mal. Il faut fuir le mal, disent-ils encore : la douleur est le caractère que la nature a attaché au mal ; et c'est par ce caractère qui ne peut être trompeur, puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du bien. On goûte du plaisir quand on s'abandonne à sa passion; on sent de la peine et de la douleur quand on résiste. Donc l'Auteur de la nature veut que nous nous abandonnions à nos passions, et que nous n'y résistions jamais, puisque le plaisir et la douleur qu'il nous fait sentir dans ses rencontres, sont des preuves certaines de ses volontés sur nous. C'est donc suivre Dieu que suivre les désirs de son cœur ; et c'est obéir à sa voix que de se rendre à cet instinct de la nature, qui nous porte à satisfaire nos sens et nos passions. C'est de cette sorte qu'ils raisonnent, et qu'ils se confirment dans leurs opinions infâmes. C'est ainsi qu'ils tâchent de se mettre à couvert des reproches secrets de leur raison; et Dieu permet pour punition de leurs crimes, qu'ils s'éblouissent de ces fausses lumières. Trompeuses lumières qui les aveuglent au lieu de les éclairer; mais qui les aveuglent d'un aveuglement qu'ils ne sentent point, et dont ils ne souhaitent pas même d'être guéris. Dieu les livre à un sens réprouvé ; il les abandonne aux désirs de leur cœur, à des passions honteuses, à des actions indignes de l'homme, comme parle l'Écriture, afin qu'après s'être engraissés dans leurs débauches, ils soient dans toute l'éternité les victimes du sacrifice de sa colère.

Mais il faut délier le nœud de la difficulté qu'ils proposent. La secte de Zénon n'ayant pu le délier l'a coupé d'abord, en niant que le plaisir fût un bien et que la douleur fût un mal.

Mais cette défaite est bien cavalière pour des philosophes, et je ne crois pas qu'elle fasse changer de sentiment ceux qui reconnaissent par expérience qu'une grande douleur est une grande misère. Ainsi Zénon et toute la philosophie païenne ne peut résoudre la difficulté proposée par les épicuriens, et il faut avoir recours à une autre philosophie plus solide et plus éclairée.

Il est vrai que le plaisir est bon et que la douleur est mauvaise ; que c'est le plaisir et la douleur que l'Auteur de la nature a attachés à l'usage de certaines choses, qui nous fait juger si elles sont bonnes ou si elles sont mauvaises, que nous devons user des bonnes et fuir les mauvaises, suivre presque toujours les mouvements des passions. Tout cela est vrai, mais cela ne regarde que le corps. Il faut presque toujours se laisser conduire à ses passions et à ses désirs pour conserver son corps, et pour continuer longtemps une vie semblable à celle des bêtes. Les sens et les passions ne nous sont donnés que pour le bien du corps. Le plaisir sensible est le caractère que la nature a attaché à l'usage de certaines choses, afin que sans avoir la peine de les examiner par la raison, nous nous en servissions pour la conservation du corps, mais non pas afin que nous les aimassions. Car nous ne devons aimer que ce que nous reconnaissons très certainement par la raison être notre bien, la cause véritable de notre félicité.

Nous sommes raisonnables, et Dieu qui est notre bien, ne veut pas de nous un amour aveugle, un amour d'instinct, un amour pour ainsi dire forcé, mais un amour de choix, un amour éclairé, un amour qui lui assujettisse notre esprit et notre cœur. Il nous porte à l'aimer, en faisant connaître par la lumière qui accompagne la délectation de sa grâce, qu'il est notre bien : mais il nous porte au bien du corps seulement par instinct, et par un sentiment confus de plaisir, parce que le bien du corps ne mérite pas l'application de notre esprit, ni l'usage de notre raison.

De plus, notre corps n'est pas nous, c'est une chose qui nous appartient, mais sans laquelle absolument parlant nous ne pouvons subsister. Le bien de notre corps n'est donc pas notre bien. Les corps ne peuvent être le bien que des corps. Nous pouvons en user pour notre corps, mais nous ne devons pas

nous y attacher. Notre âme a aussi son bien, savoir ce bien seul qui est au-dessus d'elle, qui seul la conserve et qui seul produit en elle des sentiments de plaisir ou de douleur. Car enfin tous les objets de nos sens sont par eux-mêmes incapables de se faire sentir, et il n'y a que Dieu qui nous apprenne qu'ils sont présents, par les sentiments qu'il nous en donne. Et c'est ce que les philosophes païens ne comprenaient pas.

Nous pouvons, et nous devons aimer ce qui est capable de nous faire sentir du plaisir : je l'avoue. Mais c'est par cette raison-là que nous ne devons aimer que Dieu, parce qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir dans notre âme, et que les objets sensibles ne peuvent au plus que remuer les organes de nos sens. Mais qu'importe, direz-vous, de quelle part viennent ces sentiments agréables ? Je veux les goûter. Ingrat que vous êtes, reconnaissez la main qui vous comble de biens. Vous exigez d'un Dieu juste des récompenses injustes; vous voulez qu'il vous récompense pour des crimes que vous commettez contre lui, et dans le temps même que vous les commettez. Vous vous servez de sa volonté immuable, qui est l'ordre et la loi de la nature, pour arracher de lui des faveurs que vous ne méritez pas; car vous produisez avec une adresse criminelle dans votre corps, des mouvements qui l'obligent en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps qu'il a établies, à vous faire goûter toutes sortes de plaisirs. Mais la mort corrompra ce corps; et Dieu que vous avez fait servir à vos injustes désirs, vous fera servir à sa juste colère, il se moquera de vous à son tour.

Il est vrai que c'est une chose bien fâcheuse, que la possession du bien du corps soit accompagnée du plaisir, et que la possession du bien de l'âme soit souvent jointe à la peine et à la douleur. On peut croire que c'est un grand dérèglement, par cette raison que le plaisir étant le caractère du bien, comme la douleur celui du mal, nous devrions sentir infiniment plus de douceur dans l'amour de Dieu que dans l'usage des choses sensibles, puisque Dieu est le vrai, ou plutôt l'unique bien de l'esprit. Cela arrivera certainement un jour, et il y a quelque apparence que cela était ainsi avant le péché : au moins est-il constant qu'avant le péché, on ne sentait point de douleur dans l'exercice de son devoir.

Mais Dieu s'est retiré de nous depuis la chute du premier homme. Il n'est plus notre bien par nature, il ne l'est plus que par sa grâce; car nous ne sentons plus naturellement de douceur dans son amour, et bien loin de nous porter à l'aimer, il nous éloigne de lui. Si nous le suivons, il nous repousse ; si nous courons après lui, il nous frappe : si nous nous opiniâtrons à le poursuivre, il continue de nous maltraiter, il nous fait souffrir des douleurs très vives et très sensibles. Mais lorsqu'étant lassés de marcher dans les voies dures et pénibles de la vertu, sans être soutenus par le goût du bien, ni fortifiés par quelque nourriture, nous nous repaissons des biens sensibles, il nous y attache par le goût du plaisir; et il semble qu'il nous veuille récompenser de ce que nous lui tournons le dos pour courir après ces faux biens. Enfin, depuis le péché, il semble que Dieu ne veuille plus que nous l'aimions, ni que nous pentions à lui, ou que nous le regardions comme notre seul et unique bien. Ce n'est que par la douceur de la grâce de notre médiateur Jésus-Christ, que nous sentons que Dieu est notre bien ; car le plaisir étant la marque sensible du bien, nous sentons que Dieu est notre bien, puisque, par la grâce de Jésus-Christ, nons aimons Dieu avec plaisir.

Ainsi l'âme ne reconnaissant point son bien, ni par une vue claire, ni par sentiment, sans la grâce de Jésus-Christ, elle prend le bien du corps pour le sien propre, elle l'aime et s'y attache encore plus étroitement par sa volonté, qu'elle n'y était attachée par la première institution de la nature. Car le bien du corps étant demeuré le seul qui se fasse maintenant sentir, il agit nécessairement sur l'homme avec plus de force. Le cerveau en est plus vivement frappé et par conséquent l'âme le sent et l'imagine d'une manière plus touchante. Les esprits animaux en sont agités avec plus de violence, et par conséquent la volonté l'aime avec plus d'ardeur et plus de plaisir.

L'âme pouvait avant le péché effacer du cerveau l'image trop vive du bien du corps, et faire évanouir le plaisir sensible qui accompagnait cette image. Le corps étant soumis à l'esprit, l'âme pouvait en un instant arrêter l'ébranlement des fibres du cerveau et l'émotion des esprits par la seule considération de son devoir. Mais, depuis le péché, cela n'est plus en sa puissance. Ces traces de l'imagination, et ces mouvements des

esprits ne dépendent plus d'elle; et par une suite nécessaire, le plaisir qui est attaché par l'ordre de la nature à ces traces et à ces mouvements devient seul le maître du cœur. L'homme ne peut résister longtemps par ses propres forces à ce plaisir; il n'y a que la grâce qui le puisse vaincre entièrement, la raison seule ne le peut : parce qu'en un mot il n'y a que Dieu comme auteur de la grâce, qui, pour ainsi dire, se puisse vaincre comme Auteur de la nature, ou plutôt qui se puisse fléchir comme vengeur de la désobéissance d'Adam.

Les stoïciens qui n'avaient qu'une connaissance confuse des désordres du péché originel, ne pouvaient répondre aux épicuriens. Car leur félicité n'était qu'une idée, puisqu'il n'y a point de félicité sans plaisir, et qu'ils ne pouvaient goûter de plaisir dans les actions d'une solide vertu. Ils sentaient bien quelque joie en suivant les règles de leur vertu imaginaire, parce que la joie est une suite naturelle de la connaissance qu'a notre âme, qu'elle est dans le meilleur état où elle puisse être. Cette joie de l'esprit pouvait leur soutenir le courage pour quelque temps; mais elle n'était pas assez forte pour résister à la douleur et pour vaincre le plaisir. L'orgueil secret, et non pas la joie, faisait bonne mine ; et lorsqu'ils n'étaient plus en vue, ils perdaient toute leur sagesse et toute leur force, comme ces rois de théâtre, qui perdent toute leur grandeur en un moment.

Il n'en est pas de même des chrétiens, qui suivent exactement les règles de l'Évangile. Leur joie est solide, parce qu'ils savent très certainement qu'ils sont dans le meilleur état où ils puissent être. Leur joie est grande, parce que le bien qu'ils goûtent par la foi et par l'espérance est infini. Car l'espérance d'un grand bien est toujours accompagnée d'une grande joie, et cette joie est d'autant plus vive, que l'espérance est plus forte, parce qu'une forte espérance, faisant imaginer le bien comme présent, produit nécessairement la joie, et même le plaisir sensible qui accompagne toujours la présence du bien. Leur joie n'est point inquiète, parce qu'elle est fondée sur les promesses d'un Dieu, confirmée par le sang du fils de Dieu, entretenue par la paix intérieure et par la douceur inexplicable de la charité, que le Saint-Esprit répand dans leur cœur. Rien en les peut séparer de leur vrai bien, lorsqu'ils le goûtent et

qu'ils se plaisent en lui par la délectation de la grâce. Les plaisirs des biens du corps ne sont point si grands, ou si solides et si purs, que ceux qu'ils ressentent dans l'amour de Dieu. Ils aiment le mépris et la douleur; ils se nourrissent d'opprobres ; et le plaisir qu'ils trouvent en Dieu, lorsqu'ils méprisent tout le reste pour s'unir à lui, est si violent qu'il les transporte, qu'il leur fait parler un langage tout nouveau, et qu'ils se glorifient même comme les apôtres dans leurs misères, et dans les injures qu'ils ont souffertes. « Mais pour les apôtres ils sortirent du conseil, dit l'Écriture, tout remplis de joie de ce qu'ils avaient été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus [1]. » Telle est la disposition d'esprit des véritables chrétiens, lorsqu'ils ont reçu les derniers affronts pour la défense de la vérité.

Jésus-Christ étant venu rétablir l'ordre que le péché avait renversé, et l'ordre demandant que les plus grands biens soient accompagnés des plaisirs les plus solides, il est visible que les choses doivent arriver comme on vient de le dire. Mais outre la raison, nous avons encore l'expérience ; car dès qu'une personne forme seulement la résolution de mépriser tout pour Dieu, il est d'ordinaire touché d'un plaisir, ou d'une joie intérieure, qui lui fait sentir aussi vivement que Dieu est son bien, qu'il le connaissait clairement.

Les vrais chrétiens nous assurent tous les jours que la joie qu'ils ont de n'aimer et de ne servir que Dieu, ne se peut exprimer, et il est bien juste de les croire touchant ce qui se passe dans eux-mêmes. Les impies au contraire sont toujours dans des inquiétudes mortelles ; et ceux que le monde partage avec Dieu, partagent aussi la joie des justes, et les inquiétudes des impies ; ils se plaignent de leurs misères, et il est juste aussi de croire que leurs plaintes ne sont point sans fondement. Dieu blesse les hommes dans le fond de leur cœur, lorsqu'ils aiment autre chose que lui ; et c'est cette blessure qui fait la véritable misère. Il répand une joie excessive dans leurs esprits, lorsqu'ils s'attachent uniquement à lui, et c'est cette joie qui fait la solide félicité. L'abondance des richesses, et l'élévation des honneurs sont hors de nous ; ils ne peuvent nous guérir lorsque Dieu

[1] Acte 5, 41.

nous blesse. La pauvreté et le mépris sont aussi hors de nous; et ils ne peuvent nous blesser lorsque Dieu nous défend.

Il est clair par les choses que nous venons de dire, que l'objet de nos passions n'est point notre bien; que nous ne devons en suivre les mouvements, que pour la conservation de notre vie; que le plaisir sensible est à l'égard de notre bien, ce que nos sensations sont à l'égard de la vérité; et que, de même que nos sens nous trompent touchant la vérité, nos passions nous trompent touchant notre bien; que l'on doit se rendre à la délectation de la grâce, parce qu'elle nous porte avec évidence à l'amour du vrai bien, qu'elle n'est point suivie des reproches secrets de la raison, comme l'instinct aveugle et le plaisir confus des passions, et qu'elle est toujours accompagnée d'une secrète joie conforme à l'état dans lequel nous sommes; qu'enfin n'y ayant que Dieu qui puisse agir dans l'esprit de l'homme, l'homme ne peut trouver de félicité hors de Dieu, si on ne suppose ou que Dieu récompense la désobéissance, ou qu'il commande d'aimer davantage, ce qui mérite le moins d'être aimé.

CHAPITRE V

Que la perfection de l'esprit consiste dans son union avec Dieu par la connaissance de la vérité et par l'amour de la vertu, et au contraire que son imperfection ne vient que de sa dépendance du corps à cause du désordre de ses sens et de ses passions.

La plus petite réflexion est suffisante pour reconnaître que le bien de l'esprit est nécessairement quelque chose de spirituel. Les corps sont beaucoup au-dessous de l'esprit, ils ne peuvent agir sur lui par leurs propres forces, ils ne peuvent même s'unir immédiatement à lui, enfin ils ne sont point intelligibles par eux-mêmes. Ils ne peuvent donc être son bien. Les choses spirituelles au contraire sont intelligibles par leur nature, elles peuvent s'unir à l'esprit; elles peuvent donc être son bien, supposé qu'elles soient au-dessus de lui. Car afin qu'une chose puisse être le bien de l'esprit, il ne suffit pas qu'elle soit spirituelle comme lui, il est encore nécessaire qu'elle soit au-dessus de lui, qu'elle puisse agir sur lui, l'éclairer et le récompenser, autrement elle ne peut le rendre ni plus parfait ni plus heureux, et par conséquent elle ne peut être son bien. De toutes les choses

intelligibles ou spirituelles, il n'y a que Dieu qui soit en cette manière au-dessus de l'esprit; il s'ensuit donc qu'il n'y a que Dieu qui soit, ni qui puisse être notre vrai bien. Nous ne pouvons donc devenir plus parfaits ni plus heureux que par la possession de Dieu.

Tout le monde est convaincu que la connaissance de la vérité et l'amour de la vertu rendent l'esprit plus parfait, et que l'aveuglement de l'esprit et le dérèglement du cœur le rendent plus imparfait. La connaissance de la vérité et l'amour de la vertu ne peuvent donc être autre chose que l'union de l'esprit avec Dieu, et qu'une espèce de possession de Dieu; et l'aveuglement de l'esprit et le dérèglement du cœur ne peuvent aussi être autre chose, que la séparation de l'esprit d'avec Dieu, et que l'union de cet esprit à quelque chose qui soit au-dessous de lui, c'est-à-dire au corps, puisqu'il n'y a que cette union qui le puisse rendre imparfait et malheureux. Ainsi c'est connaître Dieu, que de connaître la vérité, ou que de connaître les choses selon la vérité, et c'est aimer Dieu, que d'aimer la vertu ou d'aimer les choses selon qu'elles sont aimables, ou selon les règles de la vertu.

L'esprit est comme situé entre Dieu et les corps, entre le bien et le mal, entre ce qui l'éclaire et ce qui l'aveugle, ce qui le règle et ce qui le dérègle, ce qui le peut rendre parfait et heureux, et ce qui le peut rendre imparfait et malheureux. Lorsqu'il découvre quelque vérité, ou qu'il voit les choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, il les voit dans les idées de Dieu, c'est-à-dire par la vue claire et distincte de ce qui les représente. Car, comme j'ai déjà dit, l'esprit de l'homme ne renferme pas dans lui-même les perfections ou les idées de tous les êtres qu'il est capable de voir; il n'est point l'être universel. Ainsi il ne voit point dans lui-même les choses qui sont distinguées de lui. Ce n'est point en se consultant, qu'il s'instruit et qu'il s'éclaire; car il n'est pas à lui-même sa perfection et sa lumière; il a besoin de cette lumière immense de la vérité éternelle pour l'éclairer. Ainsi lorsque l'esprit connaît la vérité, il est uni à Dieu, il connaît et possède Dieu en quelque manière.

Mais non seulement on peut dire que l'esprit qui connaît la vérité, connaît en quelque manière Dieu qui la renferme; on peut même dire qu'il connaît en quelque manière les choses

comme Dieu les connaît. En effet cet esprit connaît leurs véritables rapports, et Dieu les connaît aussi; cet esprit les connaît dans la vue des perfections de Dieu qui les représentent, et Dieu les connaît aussi en cette manière. Car enfin Dieu ne sent pas, Dieu n'imagine pas, Dieu voit dans lui-même, dans le monde intelligible qu'il renferme, le monde matériel et sensible qu'il a créé; il en est de même d'un esprit qui connaît la vérité. Il ne la sent pas, il ne l'imagine pas. Les sensations et les fantômes ne représentent à l'esprit que de faux rapports; et quiconque découvre la vérité, il ne la peut voir que dans le monde intelligible auquel il est uni, et dans lequel Dieu même la voit; car ce monde matériel et sensible n'est point intelligible par lui-même. L'esprit voit donc dans la lumière de Dieu, comme Dieu même, toutes les choses qu'il voit clairement, quoiqu'il ne les voie que d'une manière fort imparfaite, et en cela bien différente de celle de Dieu. Ainsi lorsque l'esprit voit la vérité, non seulement il est uni à Dieu, il possède Dieu, il voit Dieu en quelque manière, il voit aussi en un sens la vérité comme Dieu la voit.

De même lorsque l'on aime selon les règles de la vertu, on aime Dieu. Car lorsqu'on aime selon ces règles, l'impression d'amour que Dieu produit sans cesse dans notre cœur pour nous tourner vers lui, n'est point divertie par le libre arbitre, ni changée en amour-propre. L'esprit ne fait alors que suivre librement cette impression que Dieu lui donne. Or Dieu ne lui donnant jamais d'impression qui ne tende vers lui, puisqu'il n'agit que pour lui, il est visible qu'aimer selon les règles de la vertu, c'est aimer Dieu.

Mais non seulement c'est aimer Dieu, c'est encore aimer comme Dieu aime. Dieu s'aime uniquement; il n'aime ses ouvrages que parce qu'ils ont rapport à ses perfections; et il les aime à proportion qu'ils y ont rapport; enfin c'est le même amour par lequel Dieu s'aime et les choses qu'il a faites. Aimer selon les règles de la vertu, c'est aimer Dieu uniquement, c'est aimer Dieu en toutes choses, c'est aimer les choses à proportion qu'elles participent à la bonté et aux perfections de Dieu, puisque c'est les aimer à proportion qu'elles sont aimables; enfin c'est aimer par l'impression du même amour par lequel Dieu s'aime; car c'est l'amour par lequel Dieu s'aime et toutes choses par rapport à lui, qui nous anime, lorsque nous aimons

comme nous devons aimer. Nous aimons donc alors comme Dieu aime [1].

Il est donc évident que la connaissance de la vérité et l'amour réglé de la vertu font toute notre perfection, puisque ce sont les suites ordinaires de notre union avec Dieu, et qu'ils nous mettent même en possession de lui, autant que nous en sommes capables en cette vie. L'aveuglement de l'esprit et le dérèglement du cœur font au contraire toute notre imperfection : et ce sont aussi des suites de l'union de notre esprit avec notre corps, comme je l'ai prouvé en plusieurs endroits, en faisant voir que nous ne connaissons jamais la vérité et que nous n'aimons jamais le vrai bien, lorsque nous suivons les impressions de nos sens, de notre imagination et de nos passions.

Ces choses sont évidentes. Cependant les hommes qui désirent tous avec ardeur la perfection de leur être, se mettent peu en peine d'augmenter l'union qu'ils ont avec Dieu, et ils travaillent sans cesse à fortifier et à étendre celle qu'ils ont avec les choses sensibles. On ne peut trop expliquer la cause d'un si étrange dérèglement.

La possession du bien doit naturellement produire deux effets dans celui qui le possède, elle doit le rendre plus parfait, et en même temps plus heureux; mais cela n'arrive pas toujours. Il est impossible, je l'avoue, que l'esprit possède actuellement quelque bien, et qu'il ne soit pas actuellement plus parfait; mais il n'est pas impossible qu'il possède actuellement quelque bien sans être actuellement plus heureux. Ceux qui connaissent le mieux la vérité, et qui aiment davantage les biens les plus aimables, sont toujours actuellement plus parfaits que ceux qui sont dans l'aveuglement et dans le dérèglement, mais ils ne sont pas toujours actuellement plus heureux. Il en est de même du mal, il doit rendre imparfait et malheureux tout ensemble ; mais quoiqu'il rende toujours les hommes plus imparfaits, il ne les rend pas toujours plus malheureux, ou il ne les rend pas toujours malheureux à proportion qu'il les rend imparfaits. La vertu est souvent dure et amère, et le vice doux et agréable; et c'est principalement par la foi et par l'espérance que les gens

C'est en quoi consiste cet amour de l'ordre sur lequel Malebranche a fondé toute sa morale. Voir son *Traité de morale*.

de bien sont véritablement heureux, pendant que les méchants sont actuellement dans les plaisirs et dans les délices. Cela ne doit pas être, mais cela est. Le péché a causé ce désordre comme je viens de dire dans le chapitre précédent, et c'est ce désordre qui est la principale cause non seulement de tous les dérèglements de notre cœur, mais encore de l'aveuglement et de l'ignorance de notre esprit.

C'est ce désordre qui persuade notre imagination que les corps peuvent être le bien de l'esprit; car le plaisir, comme j'ai déjà dit plusieurs fois, est le caractère ou la marque sensible du bien. Or de tous les plaisirs dont nous jouissons ici bas, les plus sensibles sont ceux que nous nous imaginons recevoir par les corps. Nons jugeons donc sans beaucoup de réflexion que les corps peuvent être, et qu'ils sont même effectivement notre bien. Car il est très difficile de combattre contre l'instinct de la nature, et de résister aux preuves de sentiment; on ne s'en avise même pas. On ne pense point au désordre du péché. On ne fait pas réflexion que les corps ne peuvent agir sur l'esprit que comme causes occasionnelles ; que l'esprit ne peut immédiatement ou par lui-même posséder quelque chose de corporel; et qu'il ne peut s'unir à aucun objet que par sa connaissance et par son amour; qu'il n'y a que Dieu qui soit au-dessus de lui, et qui puisse le récompenser ou le punir par des sentiments de plaisir ou de douleur, qui puisse l'éclairer et le mouvoir, en un mot qui puisse agir en lui. Ces vérités, quoique très évidentes à des esprits attentifs, ne sont point si puissantes pour nous convaincre de l'expérience trompeuse de l'impression sensible.

Lorsque nous considérons quelque chose comme partie de nous-mêmes, ou que nous nous considérons comme partie de cette chose, nous jugeons que c'est notre bien d'y être unis; nous avons de l'amour pour elle; et cet amour est d'autant plus grand, que la chose à laquelle nous nous considérons comme unis, nous paraît une partie plus considérable du tout que nous composons avec elle. Or il y a deux sortes de preuves qui nous persuadent qu'une chose est partie de nous-mêmes : l'instinct du sentiment, et l'évidence de la raison.

C'est par l'instinct du sentiment que je suis persuadé que mon âme est unie à mon corps, ou que mon corps fait partie de mon être; je n'en ai point d'évidence. Ce n'est point par la lumière

de la raison que je le connais, c'est par la douleur ou par le plaisir que je sens, lorsque les objets me frappent. On nous pique la main, et nous en souffrons ; donc notre main fait partie de nous-mêmes. On déchire notre habit, et nous n'en souffrons rien; donc notre habit n'est pas nous-mêmes. On nous coupe les cheveux sans douleur, on nous les arrache avec douleur. Cela embarrasse les philosophes; ils ne savent que décider. Mais leur embarras prouve, que même les plus sages jugent plutôt par l'instinct du sentiment que par la lumière de la raison, que telles choses font ou ne font point partie d'eux-mêmes. Car s'ils en jugeaient par l'évidence et la lumière de la raison, ils connaîtraient bientôt que l'esprit et le corps sont deux genres d'êtres tout opposés, que l'esprit ne peut s'unir au corps par lui-même, et que ce n'est que par l'union que l'on a avec Dieu, que l'âme est blessée lorsque le corps est frappé, comme j'ai dit ailleurs. Ce n'est donc que par l'instinct du sentiment qu'on regarde son corps, et toutes les choses sensibles auxquelles on est uni, comme parties de soi-même, je veux dire comme parties de ce qui pense et de ce qui sent en nous, parce qu'en effet on ne peut pas reconnaître par l'évidence de la raison ce qui n'est pas. l'évidence ne découvrant jamais que la vérité.

Mais pour les choses intelligibles, c'est tout le contraire; car c'est par la lumière de la raison que nous reconnaissons le rapport que nous avons avec elles. Nous découvrons par la vue claire de l'esprit, que nous sommes unis à Dieu d'une manière bien plus étroite et bien plus essentielle qu'à notre corps, que sans Dieu nous ne sommes rien, que sans lui nous ne pouvons rien, nous ne connaissons rien, nous ne voulons rien, nous ne sentons rien, qu'il est notre tout, ou que nous faisons avec lui un tout, si cela se peut dire ainsi, dont nous ne sommes qu'une partie infiniment petite. La lumière de la raison nous découvre mille motifs, pour aimer uniquement Dieu, et pour mépriser les corps comme indignes de notre amour. Mais nous ne sentons point naturellement notre union avec Dieu. Ce n'est point par l'instinct du sentiment que nous sommes persuadés que Dieu est notre tout, si ce n'est par la grâce de Jésus-Christ, laquelle cause en certaines personnes ce sentiment, pour les aider à vaincre le sentiment contraire par lequel ils sont unis au corps. Car Dieu comme Auteur de

la nature, porte les esprits à son amour par une connaissance de lumière, et non point par une connaissance d'instinct, et selon toutes les apparences, ce n'est que depuis le péché qu'il ajoute, comme Auteur de la grâce, l'instinct, la délectation prévenante à la lumière, à cause que notre lumière est maintenant beaucoup diminuée, qu'elle est incapable de nous porter à Dieu, et que l'effort du plaisir ou de l'instinct contraire l'affaiblit sans cesse et la rend inefficace.

Nous découvrons donc par la lumière de l'esprit, que nous sommes unis à Dieu et au monde intelligible qu'il renferme, et nous sommes convaincus par le sentiment que nous sommes unis à notre corps, et par notre corps au monde matériel et sensible que Dieu a créé. Mais comme nos sentiments sont plus vifs, plus touchants, plus fréquents, et même plus durables que nos lumières, il ne faut pas s'étonner que nos sentiments nous agitent, et réveillent notre amour pour toutes les choses sensibles, et que nos lumières se dissipent et s'évanouissent sans produire en nous aucune ardeur pour la vérité.

Il est vrai qu'il y a bien des gens qui sont persuadés que Dieu est leur vrai bien, qui l'aiment comme leur tout, et qui désirent avec ardeur d'augmenter et de fortifier l'union qu'ils ont avec lui. Mais il y en a très peu qui sachent avec évidence que ce soit s'unir avec Dieu, selon les forces naturelles, que de connaître la vérité, que ce soit une espèce de possession de Dieu même, que de contempler les véritables idées des choses; et que ces vues abstraites de certaines vérités générales et immuables, qui règlent toutes les vérités particulières, soient des efforts d'un esprit qui s'attache à Dieu et qui quitte le corps. La métaphysique, les mathématiques pures, et toutes les sciences universelles, qui règlent et qui renferment les sciences particulières, comme l'être universel renferme tous les êtres particuliers, paraissent chimériques presque à tous les hommes, aux gens de bien comme à ceux qui n'ont aucun amour pour Dieu. De sorte que je n'oserais presque dire que l'application à ces sciences est l'application de l'esprit à Dieu, la plus pure et la plus parfaite dont on soit naturellement capable, et que c'est dans la vue du monde intelligible qu'elles ont pour objet, que Dieu même connaît et produit ce monde sensible, duquel les corps reçoivent la vie, comme les esprits vivent de l'autre.

Ceux qui ne suivent que les impressions de leurs sens et que les mouvements de leurs passions, ne sont pas capables de goûter la vérité, parce qu'elle ne les flatte pas. Et les gens de bien qui s'opposent sans cesse à leurs passions, lorsqu'elles leur présentent de faux biens, n'y résistent pas toujours lorsqu'elles leur cachent la vérité, ou lorsqu'elles la leur rendent méprisable, parce qu'on peut être homme de bien, sans être fort éclairé. Il n'est pas nécessaire pour être agréable à Dieu, de savoir exactement que nos sens, notre imagination et nos passions nous représentent toujours les choses autrement qu'elles sont ; car enfin l'on ne voit pas que Jésus-Christ et les apôtres aient eu dessein de nous détromper de beaucoup d'erreurs, que M. Descartes nous a découvertes sur cette matière.

Il y a bien de la différence entre la foi et l'intelligence, entre l'Évangile et la philosophie. Les hommes les plus grossiers sont capables de foi, et il y en a très peu qui soient capables de la connaissance pure des vérités évidentes. La foi représente aux simples Dieu comme le Créateur du ciel et de la terre ; et cela suffit pour les porter à l'aimer et le servir. La raison ne le considère pas seulement dans ses ouvrages. Dieu était ce qu'il est avant qu'il fût Créateur ; elle tâche de l'envisager dans lui-même, ou par cette grande et vaste idée d'Être infiniment parfait laquelle il renferme. Le Fils de Dieu, qui est la sagesse du Père, ou la vérité éternelle, s'est fait homme, et s'est rendu sensible pour se faire connaître aux hommes charnels et grossiers. Il les a voulu instruire par ce qui les aveuglait ; il les a voulu porter à son amour et les détacher des biens sensibles par les mêmes choses qui les captivaient. Agissant avec des fous, il s'est servi d'une espèce de folie pour les rendre sages. Ainsi les gens de bien, et ceux qui ont le plus de foi, n'ont pas toujours le plus d'intelligence. Ils peuvent connaître Dieu par la foi, et l'aimer par le secours de la grâce, sans savoir qu'il est leur tout de la manière dont les philosophes peuvent l'entendre, et sans penser que la connaissance abstraite de la vérité soit une espèce d'union avec lui. Il ne faut donc pas être surpris, s'il y a si peu de personnes qui travaillent à fortifier l'union naturelle qu'ils ont avec Dieu par la connaissance de la vérité, puisqu'il est nécessaire pour cela de combattre sans cesse contre les impressions des sens et des

passions, d'une manière bien différente de celle qui est familière aux personnes les plus vertueuses : car les plus gens de bien ne sont pas toujours persuadés que les sens et les passions sont trompeurs en la manière que nous avons expliquée dans les livres précédents.

Il n'y a que les sentiments, ou les pensées auxquelles le corps a quelque part, qui causent immédiatement les passions, parce qu'il n'y a que l'ébranlement des fibres du cerveau qui excite quelque émotion particulière dans les esprits animaux. Ainsi il n'y a que les sentiments qui convainquent sensiblement, que l'on tient à certaines choses pour lesquelles ils excitent de l'amour. Or l'on ne sent point l'union naturelle qu'on a avec Dieu, lorsqu'on connaît la vérité ; on ne pense pas même à lui, car il est et opère en nous d'une manière si secrète et si insensible que nous ne nous en apercevons pas. L'union que nous avons naturellement avec Dieu n'excite donc point notre amour pour lui ; mais il n'en est pas de même de l'union que nous avons avec les choses sensibles. Tous nos sentiments prouvent cette union ; les corps nous frappent la vue lorsqu'ils agissent en nous, leur action n'a rien de caché. Notre propre corps nous est même plus présent que notre esprit, et nous le considérons comme la meilleure partie de nous-mêmes. Ainsi l'union que nous avons avec notre corps, et par notre corps à tous les objets sensibles, excite en nous un amour violent, qui augmente cette union, et qui nous rend dépendants des choses qui sont infiniment au-dessous de nous.

CHAPITRE VI

Des erreurs les plus générales des passions, quelques exemples particuliers.

C'est à la morale à découvrir toutes les erreurs particulières dans lesquelles nos passions nous engagent touchant le bien ; c'est à elle à combattre les amours déréglés, à rétablir la droiture du cœur, à régler les mœurs. Mais ici notre fin principale est de régler l'esprit, et de découvrir les causes de nos erreurs à l'égard de la vérité ; ainsi nous ne pousserons pas davantage les choses que nous venons de dire, qui ne regardent que l'a-

mour du vrai bien. Nous allons à l'esprit, et nous ne passons par le cœur, que parce que le cœur en est le maître. Nous recherchons la vérité en elle-même et sans rapport à nous ; et nous ne considérons le rapport qu'elle a avec nous, que parce que ce rapport est cause que l'amour-propre nous la cache et nous la déguise ; car nous jugeons de toutes choses selon nos passions, par conséquent nous nous trompons en toutes choses ; les jugements de passions n'étant jamais d'accord avec les jugements de la vérité.

C'est ce que nous apprend l'admirable saint Bernard par ces belles paroles : « L'amour et la haine, dit-il, ne savent point juger selon la vérité. Mais si vous voulez un jugement de vérité : Je juge selon ce que j'entends. Ce n'est point par haine, ce n'est point par amour, ce n'est point par crainte. Voici un jugement de haine : Nous avons une loi, et il doit mourir selon notre loi. Voici un jugement de crainte : Si nous le laissons faire ainsi, les Romains viendront et ruineront notre ville et notre nation. Voici enfin un jugement d'amour : C'est lorsque David parlant de son fils parricide dit : Pardonnez à mon fils Absalon [1]. » Notre amour, notre haine, notre crainte ne nous font faire que de faux jugements ; et il n'y a que la lumière pure de la vérité qui éclaire notre esprit, et que la voix distincte de notre maître commun, qui nous fasse faire des jugements solides, pourvu que nous ne jugions que de ce qu'il nous dit, et que selon qu'il nous le dit « sicut audio, sic judico ». Mais voyons de quelle manière nos passions nous séduisent, afin que nous puissions leur résister avec plus de facilité.

Les passions ont un si grand rapport avec les sens, qu'il ne sera pas difficile d'expliquer de quelle manière elles nous engagent dans l'erreur, après ce que nous avons dit dans le pre-

[1] Amor sicut odium veritatis judicium nescit. Vis judicium veritatis audire? (*a*) *Sicut audio sic judico :* non sicut odi, non sicut amo, non sicut timeo. Est judicium odii, ut illud : (*b*) *nos legem habemus et secundùm legem nostram debet mori.* Est et timoris, ut illud : (*c*) *Si dimitimus eum sic, venient Romani et tollent nostrum locum et gentem.* Judicium vero amoris, ut David de filio parricida. (*d*) *Parcite* inquit *puero Absalon.* Saint Bern : De *gradu humilitatis.* Malebranche a ajouté le texte latin dans cette dernière édition.

(*a*) Joan. 5, 30.
(*b*) Joan. 19, 7.
(*c*) Joan. 11, 48.
(*d*) Secundo Reg. 18, 5.

mier livre. Car les causes générales des erreurs de nos passions sont entièrement semblables à celles des erreurs de nos sens.

La cause la plus générale des erreurs de nos sens est, comme nous avons fait voir dans le premier livre, que nous attribuons aux objets de dehors, ou à notre corps, les sensations qui sont propres à notre âme ; que nous attachons les couleurs sur la surface des corps, que nous répandons la lumière, les sons et les odeurs dans l'air, et que nous fixons la douleur et le chatouillement dans les parties de notre corps qui reçoivent quelques changements par le mouvement des corps qui les rencontrent.

Il faut dire à peu près la même chose de nos passions. Nous attribuons imprudemment aux objets qui les causent ou qui semblent les causer, toutes les dispositions de notre cœur, notre bonté, notre douceur, notre malice, notre aigreur, et toutes les autres qualités de notre esprit. L'objet qui fait naître en nous quelque passion, nous paraît en quelque façon renfermer en lui-même ce qui se réveille en nous, lorsque nous pensons à lui, de même que les objets sensibles nous paraissent renfermer en eux-mêmes les sensations qu'ils excitent en nous par leur présence. Lorsque nous aimons quelque personne, nous sommes naturellement portés à croire qu'elle nous aime et nous avons quelque peine à nous imaginer qu'elle ait dessein de nous nuire, ni de s'opposer à nos désirs. Mais si la haine succède à l'amour, nous ne pouvons croire qu'elle nous veuille du bien ; nous interprétons toutes ses actions en mauvaise part, nous sommes toujours sur nos gardes et dans la défiance, quoiqu'elle ne pense pas à nous, ou qu'elle ne pense qu'à nous rendre service. Enfin nous attribuons injustement à la personne qui excite en nous quelque passion, toutes les dispositions de notre cœur, de même que nous attribuons imprudemment aux objets de nos sens toutes les qualités de notre esprit.

De plus, par la même raison que nous croyons que tous les hommes reçoivent les mêmes sensations que nous des mêmes objets, nous pensons que tous les hommes sont agités des mêmes passions que nous pour les mêmes sujets, pourvu que nous croyons qu'ils en puissent être agités. Nous pensons que l'on aime ce que nous aimons, ou que l'on désire ce que nous

désirons ; et de là naissent les jalousies et les secrètes aversions, si le bien que nous recherchons ne peut être possédé tout entier de plusieurs ; car si plusieurs personnes peuvent le posséder sans le diviser comme le souverain bien, la science, la vertu, etc., il arrive tout le contraire. Nous pensons aussi que l'on hait, que l'on fuit, que l'on craint les mêmes choses que nous; et de là viennent les liaisons et les conspirations secrètes ou manifestes, selon la nature et l'état de la chose que l'on hait, par le moyen desquelles liaisons nous espérons de nous délivrer de nos misères.

Nous attribuons donc aux objets de nos passions les émotions qu'ils produisent en nous, et nous pensons que tous les autres hommes, et même quelquefois que les bêtes en sont agitées comme nous. Mais outre cela nous jugeons encore plus témérairement que la cause de nos passions qui n'est souvent qu'imaginaire est réellement dans quelque objet.

Lorsque nous avons un amour passionné pour quelqu'un, nous jugeons que tout en est aimable. Ses grimaces sont des agréments ; sa difformité n'a rien de choquant ; ses mouvements irréguliers et ses gestes mal composés sont justes, ou pour le moins ils sont naturels. S'il ne parle jamais, c'est qu'il est sage, s'il parle toujours, c'est qu'il est plein d'esprit; s'il parle de tout, c'est qu'il est universel; s'il interrompt les autres sans cesse, c'est qu'il a du feu, de la vivacité, du brillant ; enfin s'il veut toujours primer, c'est qu'il le mérite. Notre passion nous couvre ou nous déguise de cette sorte tous les défauts de nos amis, et au contraire elle relève avec éclat leurs plus petits avantages.

Mais si cette amitié qui n'est fondée, comme les autres passions, que sur l'agitation du sang et des esprits animaux, vient à se refroidir, faute de chaleur ou d'esprits propres à l'entretenir, et si l'intérêt, ou quelque faux rapport change la disposition du cerveau, la haine succédant à l'amour ne manquera pas de nous faire imaginer dans l'objet de notre passion, tous les défauts qui peuvent être un sujet d'aversion. Nous verrons dans cette même personne des qualités toutes contraires à celles que nous y admirions auparavant. Nous aurons honte de l'avoir aimée ; et la passion dominante ne manquera pas de se justifier, et de rendre ridicule celle dont elle a pris la place.

La puissance et l'injustice des passions ne se bornent pas encore aux choses que nous venons de dire; elles s'étendent infiniment plus loin. Nos passions ne nous déguisent pas seulement leur objet principal, mais encore toutes les choses qui y ont quelque rapport. Non seulement elles nous rendent aimables toutes les qualités de nos amis, mais encore la plupart des qualités des amis de nos amis. Elles passent même plus avant dans ceux qui ont quelque étendue et quelque force d'imagination; car leurs passions ont sur leur esprit une domination si vaste et si étendue, qu'il n'est pas possible d'en marquer les bornes.

Les choses que je viens de dire sont des principes si généraux et si féconds d'erreurs, de préventions et d'injustices, qu'il est impossible d'en faire remarquer toutes les suites. La plupart des vérités ou plutôt des erreurs de certains lieux, de certains temps, de certaines communautés, de certaines familles, en sont des conséquences. Ce qui est vrai en Espagne est faux en France : ce qui est vrai à Paris est faux à Rome, ce qui est certain chez les Jacobins, est incertain chez les Cordeliers, ce qui est indubitable chez les Cordeliers, semble être une erreur chez les Jacobins. Les Jacobins se croient obligés de suivre saint Thomas, et pourquoi ? c'est souvent parce que ce saint docteur était de leur ordre. Les Cordeliers au contraire embrassent les sentiments de Scot, parce que Scot était Cordelier.

Il y a de même des vérités et des erreurs de certains temps. La terre tournait il y a deux mille ans, elle est demeurée immobile jusqu'à nos jours : et voici qu'elle commence à s'ébranler. On a brûlé autrefois Aristote; un concile provincial approuvé par un pape, a très sagement défendu qu'on enseignât sa physique. On l'a admirée depuis ce temps-là : et voici qu'on commence à la mépriser. Il y a des opinions reçues présentement dans les écoles, qui ont été rejetées comme des hérésies et ceux qui les soutenaient excommuniés comme des hérétiques par quelques évêques. Parce que les passions causant des factions, les factions produisent de ces vérités ou de ces erreurs, aussi inconstantes que la cause qui les excite. Par exemple, les hommes sont indifférents à l'égard de la stabilité de la

terre, et de la forme[1] de *corporéité*. Mais ils ne sont point indifférents pour ces opinions, lorsqu'elles sont soutenues par ceux qu'ils haïssent. Ainsi l'aversion soutenue par quelque sentiment confus de piété, fait naître un zèle indiscret, qui s'échauffe et qui s'allume peu à peu, et qui produit enfin de ces événements qui ne paraissent étranges à tout le monde, que longtemps après qu'ils sont arrivés.

On a de la peine à s'imaginer que la passion aille jusque-là ; mais c'est que l'on ne sait pas que nos passions s'étendent à tout ce qui les peut satisfaire. Aman ne voulait peut-être point de mal à tout le peuple juif ; mais Mardochée ne le salue pas, il est juif : il faut donc perdre toute la nation, la vengeance en sera plus magnifique.

Il s'agit entre des plaideurs de savoir qui a droit à une terre ; ils ne devraient apporter que leurs titres, et ne dire que ce qui a rapport à leur affaire, ou qui la peut rendre meilleure. Cependant ils ne manquent pas de dire toute sorte de mal les uns des autres, de se contredire en toutes choses, de former des contestations et des accusations inutiles, et d'embrouiller leur procès d'une infinité d'accessoires qui confondent le principal. Enfin toutes les passions s'étendent aussi loin que la vue de l'esprit de ceux qui en sont émus : je veux dire qu'il n'y a aucune chose que nous pensions avoir quelque rapport avec l'objet de nos passions, à laquelle le mouvement de ces passions ne s'étende. Et voici comment cela se fait.

Les traces des objets sont tellement liées les unes avec les autres dans le cerveau, qu'il est impossible que le cours des esprits en réveille quelqu'une avec force, que plusieurs autres ne se rouvrent en même temps. L'idée principale de la chose à laquelle on pense est donc nécessairement accompagnée d'un grand nombre d'idées accessoires lesquelles s'augmentent d'autant plus, que l'impression des esprits animaux est plus violente. Or cette impression des esprits ne peut manquer d'être violente dans les passions, à cause que les passions poussent sans cesse dans le cerveau en abondance et avec beaucoup de force, les esprits propres pour conserver les traces des idées qui représentent leur objet. Ainsi le mouvement d'amour ou

[1] Concile d'Angl. par Spelman l'an 1287.

de haine ne s'étend pas seulement à l'objet principal de la passion, mais encore à toutes les choses que l'on reconnaît avoir quelque rapport à cet objet, parce que le mouvement de l'âme dans la passion suit la perception de l'esprit, de même que le mouvement des esprits animaux dans le cerveau suit les traces du cerveau, tant celles qui réveillent l'idée principale de l'objet de la passion, que les autres qui y ont rapport.

Il ne faut pas s'étonner si les hommes poussent si loin leur haine ou leur amour, et s'ils font des actions si bizarres et si surprenantes. Il y a raison particulière de tous ces effets, quoique nous ne la connaissions pas. Leurs idées accessoires ne sont point toujours semblables aux nôtres; nous ne les pouvons connaître. Ainsi il y a toujours quelque raison particulière qui les fait agir d'une manière qui nous paraît si extravagante.

CHAPITRE VII

Des passions en particulier, et premièrement de l'admiration et de ses mauvais effets.

Tout ce que j'ai dit jusqu'ici des passions est général, mais il n'est pas fort difficile d'en tirer des conséquences particulières. Il n'y a qu'à faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans soi-même, et sur les actions des autres, et l'on découvrira plus de ces sortes de vérités d'une seule vue, que l'on n'en pourrait expliquer dans des temps considérables. Cependant, il y a si peu de personnes qui s'avisent de rentrer dans eux-mêmes et qui fassent pour cela quelque effort d'esprit, qu'afin de les y exciter et de réveiller leur attention, il est nécessaire de descendre quelque peu dans le particulier.

Quand on se tâte et qu'on se frappe soi-même, il semble que l'on soit presque insensible; mais quand on est seulement touché par les autres, on en reçoit un sentiment assez vif pour réveiller l'attention. En un mot, on ne se chatouille pas soi-même, on ne s'en avise pas, et l'on n'y réussirait peut-être pas, si l'on s'en avisait. C'est à peu près par cette même raison que l'esprit ne s'avise pas de se tâter et de se sonder soi-même, qu'il se dégoûte incontinent de cette sorte de recherche, et qu'il

n'est ordinairement capable de reconnaître et de sentir toutes les parties de son âme, que lorsque d'autres les touchent et les lui font sentir. Ainsi il est nécessaire, pour faciliter à quelques esprits la connaissance d'eux-mêmes, de descendre quelque peu dans le particulier des passions, afin de leur apprendre, en les touchant, toutes les parties qui les composent.

Ceux qui liront ce qui suit, doivent néanmoins être avertis qu'ils ne sentiront pas toujours que je les touche, et qu'ils ne se reconnaîtront pas toujours sujets aux passions et aux erreurs dont je parlerai, par la raison que toutes les passions particulières ne sont pas toujours les mêmes dans tous les hommes.

Tous les hommes ont les mêmes inclinations naturelles qui n'ont point de rapport au corps. Ils ont même toutes celles qui ont rapport au corps, lorsque leur corps est parfaitement bien disposé. Mais les divers tempéraments des corps et leurs changements fréquents causent une variété infinie dans les passions particulières. Que si l'on ajoute, à la diversité de la constitution du corps, celle qui vient des objets, qui font des impressions bien différentes sur tous ceux qui n'ont pas les mêmes emplois, ni la même manière de vivre, il est évident que tel se peut sentir fortement touché en quelque endroit de son âme par certaines choses, qui demeurera entièrement insensible à beaucoup d'autres. Ainsi on se tromperait souvent, si on jugeait toujours par ce que l'on sent, de ce que les autres doivent sentir.

Je ne crains point de me tromper, lorsque j'assure que tous les hommes veulent être heureux; car je sais avec une entière certitude, que les Chinois et les Tartares, que les anges et les démons même, enfin que tous les esprits ont de l'inclination pour la félicité. Je sais même que Dieu ne produira jamais aucun esprit sans ce désir. Ce n'est point l'expérience qui me l'a appris; jamais je ne vis ni Chinois ni Tartare. Ce n'est point le témoignage intérieur de ma conscience; il m'apprend seulement que je veux être heureux. Il n'y a que Dieu qui me puisse convaincre intérieurement que tous les autres hommes, les anges et les démons veulent être heureux. Il n'y a que lui qui puisse m'assurer, qu'il ne donnera jamais l'être à aucun esprit qui soit indifférent pour le bonheur; car quel autre que lui pourrait m'assurer positivement de ce qu'il fait, et même de ce qu'il pense? et comme il ne peut jamais me tromper, je ne puis dou-

ter de ce qu'il m'apprend. Je suis donc certain qne tous les hommes veulent être heureux, parce que cette inclination est naturelle, et qu'elle ne dépend point du corps.

Il n'en est pas de même des passions particulières. Si je suis passionné pour la musique, pour la danse, pour la chasse : j'aime les douceurs ou le haut goût ; je ne puis rien conclure de certain touchant les passions des autres hommes. Le plaisir est sans doute doux et agréable à tous les hommes ; mais tous les hommes ne trouvent pas du plaisir dans les mêmes choses. L'amour du plaisir est une inclination naturelle ; cet amour ne dépend point du corps, il est donc général à tous les hommes. Mais l'amour de la musique, de la chasse ou de la danse, n'est pas général, parce que la disposition du corps dont il dépend étant différente dans tous les hommes, toutes les passions qui en dépendent ne sont pas toujours les mêmes.

Les passions générales, comme le désir, la joie et la tristesse, tiennent le milieu entre les inclinations naturelles et les passions particulières. Elles sont générales comme les inclinations ; mais elles ne sont pas également fortes, parce que la cause qui les produit et qui les entretient n'est pas elle-même également agissante. Il y a une variété infinie dans les degrés d'agitation des esprits animaux, dans leur abondance et leur disette, leur solidité et leur délicatesse, et dans le rapport des fibres du cerveau avec ces esprits.

Ainsi il arrive très souvent qu'on ne touche les autres en aucun endroit de leur âme, lorsque l'on parle des passions particulières ; mais lorsqu'on les touche, ils en sont fortement émus. Il en est au contraire des passions générales et des inclinations ; on touche toujours lorsque l'on en parle ; mais on touche d'une manière si faible et si languissante, qu'on ne se fait presque pas sentir. Je dis ces choses, afin que l'on ne juge pas si je me trompe, par le seul sentiment qu'on a déjà reçu de ce que j'ai dit, ou que l'on recevra de ce que je dirai dans la suite, mais par la considération de la nature des passions dont je traite.

Si l'on se proposait de traiter de toutes les passions particulières, ou si on les distinguait par les objets qui les excitent, il est visible qu'on ne finirait jamais, et qu'on dirait toujours la même chose. On ne finirait jamais, parce que les objets de nos

passions sont infinis, et l'on dirait toujours la même chose, parce que l'on traiterait toujours du même sujet. Les passions particulières pour la poésie, pour l'histoire, pour les mathématiques, pour la chasse et pour la danse, ne sont qu'une même passion; car, par exemple, les passions de désir ou de joie, pour tout ce qui plaît, ne sont pas différentes, quoique les objets particuliers qui plaisent soient différents.

Il ne faut donc pas multiplier le nombre des passions selon le nombre des objets, qui sont infinis, mais seulement selon les principaux rapports qu'ils peuvent avoir avec nous. Et de cette manière on reconnaîtra, comme nous l'expliquerons plus bas, que l'amour et l'aversion sont les passions mères, qu'elles n'engendrent point d'autres passions générales que le désir, la joie et la tristesse, que les passions particulières ne sont composées que de ces trois primitives; et qu'elles sont d'autant plus composées, que l'idée principale du bien ou du mal qui les excite, est accompagnée d'un plus grand nombre d'idées accessoires, ou que le bien et le mal sont plus circonstanciés par rapport à nous [1].

Si l'on se souvient de ce que l'on a dit de la liaison des idées [2], et que dans les grandes passions les esprits animaux étant extrêmement agités, réveillent dans le cerveau toutes les traces qui ont quelque rapport avec l'objet qui nous agite, on reconnaîtra qu'il y a des passions différentes d'une infinité de façons, lesquelles n'ont point de nom particulier, et qu'on ne peut expliquer d'autre manière qu'en disant qu'elles sont inexplicables.

Si les passions primitives de la combinaison, desquelles les autres s'engendrent, n'étaient point capables du plus et du moins, on n'aurait pas de peine à déterminer le nombre de toutes les passions. Mais le nombre des passions qui se font de l'assemblage des autres est nécessairement infini, parce qu'une même passion ayant des degrés infinis, elle peut en se joignant avec les autres se combiner en une infinité de manières. De sorte qu'il n'y a peut-être jamais eu deux hommes émus d'une même passion, si par même passion l'on entend l'assemblage de tous

[1] Pour toute cette analyse des passions dans leurs rapports avec l'esprit et avec le corps, Malebranche fait beaucoup d'emprunts au *Traité des passions* de Descartes.

[2] Liv. 2 chap. 5.

les mouvements égaux et de tous les sentiments semblables qui se réveillent en nous à l'occasion de quelque objet.

Mais le plus et le moins ne changent point l'espèce, on peut dire que le nombre des passions n'est pas infini, parce que les circonstances qui accompagnent le bien et le mal ne sont point infinies. Mais expliquons nos passions en particulier.

Lorsque nous voyons quelque chose pour la première fois, ou que l'ayant déjà vue plusieurs fois accompagnée de certaines circonstances, nous la voyons revêtue de quelques autres, nous en sommes surpris et nous l'admirons. Ainsi une nouvelle idée, ou une nouvelle liaison de vieilles idées, cause en nous une passion imparfaite, qui est la première de toutes, et que l'on nomme admiration. Je dis que cette passion est imparfaite, parce qu'elle n'est point excitée par l'idée ni par le sentiment du bien [1].

Le cerveau se trouvant alors frappé en de certains endroits dans lesquels il ne l'avait jamais été, ou d'une manière toute nouvelle, l'âme en est sensiblement touchée, et par conséquent elle s'applique fortement à ce qu'il y a de nouveau dans son objet; par la même raison, qu'un simple chatouillement à la plante des pieds, excite dans l'âme, par la nouveauté plutôt que par la force de l'impression, un sentiment très sensible et très appliquant. Il y a encore d'autres raisons de l'application de l'âme aux choses nouvelles, mais je les ai expliquées en parlant des inclinations naturelles ; on ne considère ici l'âme que par rapport au corps, et selon ce rapport, c'est l'émotion extraordinaire des esprits animaux qui est la cause naturelle de son application aux choses nouvelles; car les émotions ordinaires des esprits n'excitent que très peu notre attention.

Dans l'admiration, précisément comme telle, on ne considère les choses que selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, ou selon ce qu'elles paraissent; on ne les considère point par rapport à soi : on ne les considère point comme bonnes ou comme mauvaises. Et c'est pour cela que les esprits ne se répandent point dans les muscles, pour donner au corps la disposition propre à la recherche du bien ou à la fuite du mal, et qu'ils n'agitent point les nerfs qui vont au cœur et aux autres vis-

[1] Comme Descartes, Malebranche fait de l'admiration la première des passions, mais ce n'est, suivant lui, qu'une passion imparfaite. D'autres cartésiens, comme Bossuet, ont nié que l'admiration fût une passion.

cères, pour hâter ou pour retarder la fermentation et le mouvement du sang, comme il arrive dans toutes les autres passions. Tout ce qu'il y a d'esprits tend vers le cerveau pour y tracer une image vive et distincte de l'objet qui surprend, afin que l'âme le considère et le reconnaisse; mais tout le reste du corps demeure comme immobile et dans la même posture. Comme il n'y a point d'émotion dans l'âme, il n'y a point aussi de mouvement dans le corps.

Si les choses que l'on admire paraissent grandes, l'admiration est toujours suivie de l'estime et quelquefois de la vénération. Elle est au contraire toujours accompagnée de mépris et quelquefois de dédain, lorsqu'elles paraissent petites.

L'idée de la grandeur produit dans le cerveau un grand mouvement d'esprits et la trace qui la représente se conserve fort longtemps. Un grand mouvement d'esprits excite aussi dans l'âme l'idée de la grandeur, et il arrête beaucoup l'esprit à la considération de cette idée.

L'idée de petitesse produit dans le cerveau un petit mouvement d'esprits, et la trace qui la représente ne se conserve pas longtemps. Un petit mouvement d'esprits, excite aussi dans l'âme une idée de petitesse, et il arrête peu l'esprit à la considération de cette idée. Ces choses méritent fort d'être remarquées.

Lorsque nous nous considérons nous-mêmes, ou quelque chose qui nous est uni, notre admiration n'est jamais sans quelque passion qui nous agite. Mais notre agitation n'est que dans l'âme et dans les esprits qui vont au cœur, parce que n'y ayant point de bien qu'il faille rechercher, ni de mal qu'il faille éviter, les esprits ne se répandent point dans les muscles pour disposer le corps à quelque action.

La vue de la perfection de son être ou de quelque chose qui lui appartient, produit naturellement l'orgueil, ou l'estime de soi-même, le mépris des autres, la joie et quelques autres passions. La vue de sa propre grandeur produit la fierté; la vue de sa force, la générosité ou la hardiesse; et la vue de quelque autre qualité avantageuse, produit naturellement une autre passion qui sera toujours une espèce d'orgueil.

Au contraire, la vue de quelque imperfection de son être ou d'une chose qui lui appartient produit naturellement l'humilité,

le mépris de soi-même, le respect pour les autres, la tristesse et quelques autres passions. La vue de sa petitesse produit la bassesse; la vue de sa faiblesse, la timidité, et la vue de quelque qualité désavantageuse produit naturellement une autre passion, qui sera toujours une espèce d'humilité. Mais cette humilité aussi bien que l'orgueil dont je viens de parler, n'est proprement ni vertu ni vice. Ce ne sont l'un et l'autre que des passions ou des émotions involontaires, qui sont néanmoins très utiles à la société civile, et même absolument nécessaires en quelques rencontres pour la conservation de la vie ou des biens de ceux qui en sont agités.

Il est nécessaire, par exemple, d'être humble et timide, et même de témoigner au dehors la disposition de son esprit par une contenance modeste et par un air respectueux ou craintif, lorsqu'on est en présence d'une personne de haute qualité, ou d'un homme fier et puissant ; car il est presque toujours avantageux pour le bien du corps, que l'imagination s'abatte à la vue de la grandeur sensible, et qu'elle lui donne des marques extérieures de sa soumission et de sa vénération intérieure. Mais cela se fait naturellement et machinalement, sans que la volonté y ait de part, et souvent même malgré toute sa résistance. Les bêtes mêmes qui ont besoin, comme les chiens, de fléchir ceux avec qui elles vivent, ont d'ordinaire leur machine disposée de manière qu'elles prennent l'air qu'elles doivent avoir, par rapport à ceux qui les environnent; car cela est absolument nécessaire pour leur conservation. Et si les oiseaux ou quelques autres animaux n'ont point la disposition du corps propre pour prendre cet air, c'est qu'ils n'ont pas besoin de fléchir ceux dont ils peuvent par la fuite éviter le courroux, et dont ils peuvent se passer pour la conservation de leur vie.

On ne peut trop considérer que toutes les passions qui sont excitées en nous à la vue de quelque chose qui est hors de nous, répandent machinalement sur le visage de ceux qui en sont frappés, l'air qui leur convient, c'est-à-dire un air qui, par son impression, dispose machinalement tous ceux qui le voient, à ces passions et à des mouvements utiles au bien de la société. L'admiration même, lorsqu'elle n'est causée en nous, que par la vue de quelque chose qui est hors de nous et que les autres peuvent considérer, produit sur notre visage un air qui im-

prime machinalement l'admiration dans les autres; et qui agit même sur leur cerveau d'une manière si bien réglée, que les esprits qui y sont contenus, sont poussés dans les muscles de leur visage pour y former un air tout semblable au nôtre.

Cette communication des passions de l'âme et des mouvements des esprits animaux, pour unir ensemble les hommes par rapport au bien et au mal et pour les rendre entièrement semblables les uns aux autres, non seulement par la disposition de leur esprit, mais encore par la situation de leur corps, est d'autant plus grande et plus remarquable, que les passions sont plus violentes, parce qu'alors les esprits animaux sont agités avec plus de force. Or cela doit être ainsi, parce que les biens et les maux étant plus grands ou plus présents, il faut s'y appliquer davantage, et s'unir plus fortement les uns avec les autres pour les ouïr ou pour les rechercher. Mais lorsque les passions sont fort modérées, comme l'est ordinairement l'admiration, elles ne se communiquent pas sensiblement, et ne répandent presque pas l'air par lequel elles ont de coutume de se communiquer. Comme rien ne presse, il n'est pas à propos qu'elles fassent effort sur l'imagination des autres, ni qu'elles les détournent de leurs occupations, auxquelles il est peut-être plus nécessaire qu'ils s'emploient, qu'à considérer les causes de ces passions.

Il n'y a rien de plus merveilleux que cette économie de nos passions, et que cette disposition de notre corps par rapport aux objets qui nous environnent. Tout ce qui se passe en nous machinalement est très digne de la sagesse de celui qui nous a faits. Et comme Dieu nous a rendus capables de toutes les passions qui nous agitent, afin principalement de nous lier avec toutes les choses sensibles, pour la conservation de la société et de notre être sensible, son dessein s'exécute si fidèlement par la construction de son ouvrage, qu'on ne peut s'empêcher d'en admirer l'artifice et les ressorts.

Cependant nos passions et tous ces liens imperceptibles, par lesquels nous tenons à tout ce qui nous environne, sont souvent par notre faute des causes très considérables de nos erreurs et de nos désordres ; car nous ne faisons point l'usage que nous devons faire de nos passions : nous leur permettons toutes choses ; et nous ne savons pas même les bornes que

nous devons prescrire à leur puissance. Ainsi les passions même qui, comme l'admiration, sont très faibles, et qui nous agitent le moins, ont assez de force pour nous faire tomber dans l'erreur. En voici quelques exemples.

Lorsque les hommes, et principalement ceux qui ont l'imagination vigoureuse, se considèrent par leur plus bel endroit, ils sont presque toujours très satisfaits d'eux-mêmes, et leur satisfaction intérieure ne manque jamais de s'augmenter, lorsqu'ils se comparent aux autres qui n'ont pas tant de mouvement qu'eux. D'ailleurs il y a tant de gens qui les admirent, et il y en a si peu qui leur résistent, avec succès et avec applaudissement (car applaudit-on jamais à la raison en présence d'une imagination forte et vive). Enfin il se forme sur le visage de ceux qui les écoutent, un air si sensible de soumission et de respect, et des traits si vifs d'admiration à chaque mot nouveau qu'ils profèrent, qu'ils s'admirent aussi eux-mêmes, et que leur imagination qui leur grossit tous leurs avantages, les rend extrêmement contents de leur personne. Car, si l'on ne peut voir un homme passionné sans recevoir l'impression de sa passion, et sans entrer en quelque manière dans ses sentiments, comment serait-il possible que ceux qui sont environnés d'un grand nombre d'adorateurs, ne donnassent quelque entrée à une passion qui flatte si agréablement l'amour propre ?

Or cette haute estime, que les personnes d'imagination forte et vive ont d'elles-mêmes et de leurs qualités, leur enfle le courage, et leur fait prendre l'air dominant et décisif. Ils n'écoutent les autres qu'avec mépris ; ils ne leur répondent qu'en raillant, ils ne pensent que par rapport à eux. Et regardant comme une espèce de servitude l'attention de l'esprit, si nécessaire pour découvrir la vérité, ils sont entièrement indisciplinables. L'orgueil, l'ignorance et l'aveuglement vont toujours de compagnie. Les esprits forts, ou plutôt les esprits vains et superbes, ne veulent pas être disciples de la vérité ; ils ne rentrent dans eux-mêmes que pour se contempler et pour s'admirer. Ainsi celui qui résiste aux superbes, luit au milieu de leurs ténèbres sans que leurs ténèbres soient dissipées.

Il y au contraire une certaine disposition dans les esprits animaux et dans le sang, laquelle nous donne un sentiment

trop bas de nous-mêmes. La disette, la lenteur, et la délicatesse des esprits animaux jointes avec la grossièreté des fibres du cerveau, nous rendent l'imagination faible et languissante. Et la vue, ou plutôt le sentiment confus de cette faiblesse ou de cette langueur de notre imagination, nous fait entrer dans une espèce d'humilité vicieuse, qu'on peut appeler bassesse d'esprit.

Tous les hommes sont capables de la vérité, mais ils ne s'adressent point à celui qui seul est capable de l'enseigner. Les superbes se tournent vers eux-mêmes, ils n'écoutent qu'eux-mêmes ; et ces faux humbles se tournent vers les superbes, et s'assujettissent à toutes leurs décisions. Les uns et les autres n'écoutent que des hommes. L'esprit des superbes obéit à la fermentation de leur propre sang, c'est-à-dire à leur propre imagination ; l'esprit des faux humbles se soumet à l'air dominant des superbes. Ainsi les uns et les autres sont assujettis à la vanité et au mensonge. Le superbe est un homme riche et puissant, qui a un grand équipage, qui mesure sa grandeur par celle de son train, et sa force par celle des chevaux qui tirent son carrosse. Le faux humble, ayant le même esprit et les mêmes principes, est un misérable, pauvre, faible et languissant, et qui s'imagine qu'il n'est presque rien, parce qu'il ne possède rien [1]. Cependant notre équipage n'est pas nous, et tant s'en faut que l'abondance du sang et des esprits, que la vigueur et l'impétuosité de l'imagination nous conduisent à la vérité, qu'au contraire, il n'y a rien qui nous en détourne davantage. Ce sont des hébétés, s'il est permis de les appeler ainsi, ces esprits froids et languissants, qui sont les plus capables de découvrir les vérités les plus solides et les plus cachées. Ils peuvent écouter, dans un plus grand silence de leurs passions, la vérité qui les enseigne dans le plus secret de leur raison; mais malheureusement pour eux ils ne pensent point à s'appliquer à ses paroles. Elle parle sans éclat sensible et d'une voix basse, et ce n'est que le bruit qui les réveille. Il n'y a que le brillant, que le grand et magnifique en apparence, et selon le jugement des sens qui les convainque : ils se plaisent

[1] Ce passage mérite d'être rapproché du double portrait de Philémon et de Phédon dans les *Caractères* de la Bruyère.

à se laisser éblouir. Ils aiment mieux entendre ces philosophes qui ne racontent que leurs visions et leurs songes, et qui assurent, comme les faux prophètes, que la vérité leur a parlé, lorsque la vérité ne leur a point parlé, que d'entendre la vérité même. Il y a plus de quatre mille ans que l'orgueil humain leur débite des mensonges sans qu'ils s'y opposent ; ils les respectent même et les conservent comme des traditions saintes et divines. Il semble que le Dieu de la vérité ne soit plus avec eux ; ils ne pensent plus à lui, ils ne le consultent plus ; ils ne méditent plus, et ils couvrent leur paresse et leur nonchalance des apparences trompeuses d'une sainte humilité.

Il est vrai, que nous ne pouvons découvrir la vérité par nous-mêmes, mais nous le pouvons toujours avec celui qui nous éclaire ; et nous ne le pouvons jamais par le secours de tous les hommes joints ensemble. Ceux même qui la connaissent le mieux ne nous la sauraient faire voir, si nous n'interrogeons nous-mêmes celui qu'ils ont interrogé, et s'il ne répond à notre attention comme il a répondu à la leur. Il ne faut donc point croire les hommes parce que les hommes ont parlé, car tout homme est trompeur ; mais parce que celui qui ne peut tromper, nous a parlé, et nous devons sans cesse interroger celui qui ne peut jamais tromper. Nous ne devons point croire ceux qui ne parlent qu'aux oreilles, qui n'instruisent que le corps, qui n'agissent au plus que sur l'imagination. Mais nous devons écouter attentivement, et croire fidèlement celui qui parle à l'esprit, qui instruit la raison, et qui pénétrant jusque dans le plus secret de l'homme intérieur, est capable de l'éclairer et de le fortifier contre l'homme extérieur et sensible, qui le séduit et qui le maltraite sans cesse. Je répète souvent ces choses parce que je les crois très dignes d'une sérieuse réflexion. C'est Dieu seul qu'il faut honorer ; il n'y a que lui qui soit capable de répandre en nous la lumière, comme il n'y a que lui qui soit capable de produire en nous les plaisirs.

Il se rencontre quelquefois dans les esprits animaux et dans le reste du corps, une certaine disposition qui excite à la chasse, à la danse, à la course et généralement à tous les exercices, où la force et l'adresse du corps paraissent le plus. Cette disposition est fort ordinaire aux jeunes gens, et principalement à ceux dont le corps n'est pas encore tout à fait formé. Les en-

fants ne peuvent demeurer en place, ils sont toujours en action, lorsqu'ils suivent leur humeur. Comme leurs muscles ne sont pas encore fortifiés, ni même tout à fait achevés, Dieu qui, comme Auteur de la nature, règle les plaisirs de l'âme par rapport au bien du corps, leur fait trouver du plaisir dans l'exercice, afin que leur corps se fortifie. Ainsi dans le temps que les chairs et les fibres des nerfs sont encore molles, les chemins par lesquels il est nécessaire que les esprits animaux s'écoulent pour produire toutes sortes de mouvements, se tracent et se conservent, et il ne s'amasse point d'humeurs qui les ferment, ou qui s'étant pourries corrompent quelque partie.

Le sentiment confus que les jeunes gens ont de la disposition de leur corps, fait qu'ils se plaisent dans la vue de sa force et de son adresse. Ils s'admirent lorsqu'ils en savent mesurer les mouvements, ou lorsqu'ils sont capables d'en faire d'extraordinaires ; ils souhaitent même d'être en présence de gens qui les considèrent et qui les admirent. Ainsi ils se fortifient peu à peu dans la passion pour tous les exercices du corps, laquelle est une des principales causes de l'ignorance et de la brutalité des hommes. Car outre le temps que l'on perd dans ces exercices, le peu d'usage que l'on fait de son esprit, est cause que la partie principale du cerveau, dont la flexibilité fait la force et la vivacité de l'esprit, devient entièrement inflexible, et que les esprits animaux ne se répandent pas facilement dans le cerveau d'une manière propre pour penser à ce que l'on veut.

C'est ce qui rend la plupart des gens de guerre et de la noblesse incapables de s'appliquer à quoi que ce soit. Ils raisonnent de toutes choses à la cavalière, comme l'on dit ordinairement; et si l'on prétend leur dire ce qu'ils ne veulent pas entendre, au lieu de penser à ce qu'il faut répondre, leurs esprits animaux se conduisent insensiblement dans les muscles qui font lever le bras. Ils répondent presque sans réflexion par quelque coup on par quelque geste menaçant, à cause que les esprits étant agités par les paroles qu'ils entendent, ils se portent vers les endroits les plus ouverts par l'habitude de l'exercice. Le sentiment qu'ils ont de la force de leurs corps les confirme dans ces manières insolentes, et la vue de l'air respectueux de ceux qui les écoutent, leur imprime une sotte confiance, pour dire fièrement et brutalement des sottises. Ils

croient même avoir dit de belles et bonne choses, parce que la crainte et la prudence des autres leur ont été favorables.

Il n'est pas possible de s'être appliqué à quelque étude, ou de faire actuellement profession de quelque science, sans qu'on le sache ; on ne peut être auteur ou docteur, sans s'en souvenir. Mais ce seul souvenir produit naturellement dans l'esprit de bien des gens un si grand nombre de défauts, qu'il leur serait très avantageux de n'avoir point la qualité dont ils se font honneur. Comme ils s'imaginent qu'elle fait leur plus bel endroit, ils la considèrent toujours avec plaisir ; ils la présentent aux autres avec toute l'adresse possible, et ils prétendent qu'elle leur donne droit de juger de toutes choses sans les examiner. Si l'on est assez imprudent pour les contredire, ils tâchent d'abord d'insinuer avec adresse et avec un air de douceur et charité ce qu'ils sont, et le droit qu'ils ont de décider. Mais si l'on est ensuite assez hardi pour leur résister, et qu'ils manquent de réponse, ils disent alors ouvertement et ce qu'ils pensent d'eux-mêmes, et ce qu'ils pensent de ceux qui leur résistent.

Tout sentiment intérieur de quelque avantage que l'on possède, enfle naturellement le courage. Un cavalier qui se sent bien monté et bien armé, qui ne manque ni de sang ni d'esprits, est prêt de tout entreprendre ; la disposition où il se trouve le rend généreux et hardi. Il en est de même d'un homme d'étude, lorsqu'il se croit savant, et que l'enflure de son cœur lui a corrompu l'esprit. Il devient, si cela se peut dire, généreux et hardi, contre la vérité. Quelquefois il la combat témérairement sans la reconnaître, et quelquefois il la trahit après l'avoir reconnue, et se confiant dans sa fausse érudition, il est toujours prêt de soutenir l'affirmative ou la négative, selon que l'esprit de contradiction le possède.

Il n'en est pas de même de ceux qui ne se piquent point de science ; ils ne sont point décisifs. Il est rare qu'ils parlent, s'ils n'ont quelque chose à dire ; et il arrive même assez souvent qu'ils se taisent dans le temps qu'ils devraient parler. Ils n'ont point cette réputation et ces marques extérieures de science, lesquelles engagent à parler sans savoir ce qu'on dit ; ils peuvent se taire. Mais les savants appréhendent de demeurer sans rien dire ; car ils savent bien qu'on les méprisera s'ils se taisent,

lors même qu'ils n'ont rien à dire, et qu'on ne les méprisera pas toujours, quoiqu'ils ne disent que des sottises, pourvu qu'ils les disent d'une manière scientifique.

Ce qui rend les hommes capables de penser, les rend capables de la vérité ; mais ce ne sont ni les honneurs, ni les richesses, ni les degrés, ni la fausse érudition qui les rendent capables de penser : c'est leur nature. Ils sont faits pour penser, parce qu'ils sont faits pour la vérité. La santé même du corps ne les rend point capables de bien penser ; tout ce qu'elle peut faire est de n'y mettre pas un si grand empêchement que la maladie. Notre corps nous aide en quelque manière à sentir et à imaginer, mais il ne nous aide point à concevoir. Car, quoique sans le secours du corps nous ne puissions, en méditant, fixer nos idées, contre l'effort continuel des sens et des passions, qui les troublent, qui les effacent, à cause que nous ne pouvons présentement vaincre le corps que par le corps ; cependant il est visible que le corps ne peut éclairer l'esprit, ni produire en lui la lumière de l'intelligence. Car toute idée qui découvre la vérité, vient de la vérité même. Ce que l'âme reçoit par le corps, n'est que pour le corps, et lorsqu'elle se tourne vers les fantômes, elle ne voit que des illusions et des fantômes : je veux dire qu'elle ne voit point les choses comme elles sont en elles-mêmes, mais seulement les rapports qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Si l'idée de grandeur ou de petitesse que nous avons de nous-mêmes, nous est souvent une occasion d'erreurs, l'idée que nous avons des choses qui sont hors de nous et qui ont quelque rapport à nous, ne fait pas une impression moins dangereuse. Nous venons de dire que l'idée de grandeur est toujours accompagnée d'un grand mouvement d'esprits, et qu'un grand mouvement d'esprits est toujours accompagné d'une idée de grandeur, et qu'au contraire l'idée de petitesse est toujours accompagnée d'un petit mouvement d'esprits, et qu'un petit mouvement d'esprits est toujours accompagné d'une idée de petitesse. De ce principe, il est facile de conclure que les choses qui produisent en nous de grands mouvements d'esprits, doivent naturellement nous paraître avoir plus de grandeur ; c'est-à-dire plus de force, plus de réalité, plus de perfection que les autres, car par grandeur j'entends toutes ces choses et plu-

sieurs autres. Ainsi les biens sensibles nous doivent paraître plus grands et plus solides que ceux qui ne se font point sentir, si nous en jugeons par le mouvement des esprits, et non point par l'idée pure de la vérité. Une grande maison, un train magnifique, un bel ameublement, des charges, des honneurs, des richesses paraissent avoir plus de grandeur et de réalité que la vertu et que la justice.

Quand on compare la vertu aux richesses par la vue claire de l'esprit, alors on leur préfère la vertu ; mais lorsqu'on fait usage de ses yeux et de son imagination, et que l'on ne juge de ces choses que par l'émotion des esprits qu'elles excitent en nous, on préfère sans doute les richesses à la vertu.

C'est par ce principe que nous pensons que les choses spirituelles, ou qui ne se font point sentir ne sont presque rien, que les idées de notre esprit sont moins nobles que les objets qu'elles représentent, qu'il y a moins de réalité et de substance dans l'air que dans les métaux, dans l'eau que dans la glace, que les espaces, depuis la terre jusqu'au firmament, sont vides, ou que les corps qui les remplissent, n'ont point tant de réalité et de solidité que le soleil et les étoiles. Enfin si nous tombons en une infinité d'erreurs sur la nature et sur la perfection de chaque chose, c'est que nous raisonnons sur ce faux principe.

Un grand mouvement d'esprits, et par conséquent une forte passion accompagnant toujours une idée sensible de grandeur, et un petit mouvement d'esprits, et par conséquent une faible passion accompagnant aussi une idée sensible de petitesse, on s'applique beaucoup et l'on emploie trop de temps à l'étude de tout ce qui excite une idée sensible de grandeur, et l'on néglige tout ce qui ne donne qu'une idée sensible de petitesse. Ces grands corps par exemple qui roulent sur nos têtes, ont fait de tous temps impression sur les esprits ; on les a d'abord adorés à cause de l'idée sensible de leur grandeur et de leur éclat. Quelques génies plus hardis en ont examiné les mouvements, et ces astres ont été dans tous les siècles, l'objet ou de l'étude, ou de la vénération de beaucoup de gens. On peut même penser que la crainte de ces influences imaginaires, qui effrayent encore présentement les astrologues et les esprits faibles, est une espèce d'adoration qu'une imagination abattue rend à l'idée de grandeur qui représente les corps célestes.

Le corps de l'homme au contraire, infiniment plus admirable et plus digne de notre application, que tout ce qu'on peut savoir de Jupiter, de Saturne et de toutes les autres planètes, n'est presque point connu. L'idée sensible des parties de chair disséquée n'a rien de grand, et cause même du dégoût et de l'horreur, de sorte que ce n'est que depuis quelques années, que les personnes d'esprit regardent l'anatomie comme une science qui mérite leur application. Il s'est trouvé des princes et des rois astronomes, et qui faisaient gloire de l'être. La grandeur des astres semblait s'accommoder avec la grandeur de leur dignité. Mais je ne crois pas que l'on en ait vu qui se soient fait honneur de savoir l'anatomie, et de bien disséquer un cœur et un cerveau. Il en est de même de beaucoup d'autres sciences.

Les choses rares et extraordinaires produisent dans les esprits des mouvements plus grands et plus sensibles, que celles qui se voient tous les jours; on les admire, on y attache par conséquent quelque idée de grandeur et elles excitent ainsi dans les esprits des passions d'estime et de respect. C'est ce qui renverse la raison de bien des gens; il y en a beaucoup qui sont si respectueux et si curieux pour tout ce qui nous reste de l'antiquité, pour tout ce qui vient de loin, ou qui est rare et extraordinaire, que leur esprit en est comme esclave; car l'esprit n'ose juger ou se mettre au-dessus de ce qu'il respecte.

Il est vrai qu'il n'y a pas grand danger pour la vérité, que des gens aiment les médailles, les armes, et les habillements des anciens, ou ceux des Chinois ou des sauvages. Il n'est pas tout à fait inutile de savoir la carte de l'ancienne Rome, ou les chemins de Tonkin à Nan-King, quoiqu'il soit plus utile pour nous de savoir ceux de Paris à Saint-Germain ou à Versailles. Enfin on ne peut trouver à redire que des gens veuillent savoir au vrai l'histoire de la guerre des Grecs avec les Perses, ou des Tartares avec les Chinois, et qu'ils aient pour Thucydide et pour Xénophon, ou pour tout autre qu'il vous plaira, une inclination extraordinaire. Mais on ne peut souffrir que l'admiration pour l'antiquité se rende maîtresse de la raison; qu'il soit comme défendu de faire usage de son esprit pour examiner les sentiments des anciens, et que ceux qui en découvrent, et qui en démontrent la fausseté, passent pour présomptueux et pour téméraires.

Les vérités sont de tous les temps. Si Aristote en a découvert

quelques-unes, l'on en peut aussi découvrir aujourd'hui. Il faut prouver les opinions de cet auteur par des raisons que l'on puisse recevoir ; car si les opinions d'Aristote étaient solides de son temps, elles le seront encore maintenant. C'est une illusion que de prétendre prouver par des autorités humaines les vérités de la nature. Peut-être que l'on peut prouver qu'Aristote a eu de certaines pensées sur de certains sujets ; mais ce n'est pas être fort raisonnable que de lire Aristote, ou quelque auteur que ce soit, avec beaucoup d'assiduité et de peine, pour en apprendre historiquement les opinions, et pour en instruire les autres.

On ne peut considérer sans quelque émotion que certaines universités, qui ne sont établies que pour la recherche et la défense de la vérité, soient devenues des sectes particulières, qui font gloire d'étudier, de défendre les sentiments de quelques hommes. On ne peut lire sans quelque indignation les livres que les philosophes et les médecins composent tous les jours, dans lesquels les citations sont si fréquentes, qu'on les prendrait plutôt pour des écrits de théologiens et de canonistes, que pour des traités de physique ou de médecine. Car le moyen de souffrir qu'on abandonne la raison et l'expérience pour suivre aveuglément les imaginations d'Aristote, de Platon, d'Épicure, ou de quelque autre philosophe que ce puisse être.

Cependant on demeurerait peut-être immobile et sans parole à la vue d'une conduite si étrange, si l'on ne se sentait point blessé, je veux dire si ces messieurs ne combattaient point contre la vérité, à laquelle seule on croit devoir s'attacher. Mais l'admiration pour les rêveries des anciens leur inspire un zèle aveugle contre les vérités nouvellement découvertes ; ils les décrient sans les savoir, ils les combattent sans les comprendre, et ils répandent par la force de leur imagination, dans l'esprit et dans le cœur de ceux qui les approchent et qui les admirent, les mêmes sentiments dont ils sont prévenus.

Comme ils ne jugent de ces nouvelles découvertes que par l'estime qu'ils ont de leurs auteurs, et que ceux qu'ils ont vus et avec lesquels ils ont conversé, n'ont point cet air grand et extraordinaire que l'imagination attache aux auteurs anciens, ils ne peuvent les estimer. Car l'idée des hommes de notre siècle n'étant point accompagnée de mouvements extraordinaires et qui frappent l'esprit, n'excite naturellement que du mépris.

Les peintres et les sculpteurs ne représentent jamais les philosophes de l'antiquité comme d'autres hommes; ils leur font la tête grosse, le front large et élevé, et la barbe ample et magnifique. C'est une bonne preuve que le commun des hommes s'en forme naturellement une semblable idée; car les peintres peignent les choses comme on se les figure, ils suivent les mouvements naturels de l'imagination. Ainsi l'on regarde presque toujours les anciens comme des hommes tout extraordinaires. Mais l'imagination représente au contraire les hommes de notre siècle comme semblables à ceux que nous voyons tous les jours; et ne produisant point de mouvement extraordinaire dans les esprits, elle n'excite dans l'âme que du mépris et de l'indifférence pour eux.

J'ai vu Descartes, disait un de ces savants qui n'admirent que l'antiquité, je l'ai connu, je l'ai entretenu plusieurs fois, c'était un honnête homme, il ne manquait pas d'esprit, mais il n'avait rien d'extraordinaire. Il s'était fait une idée basse de la philosophie de Descartes, parce qu'il en avait entretenu l'auteur quelques moments, et qu'il n'avait rien reconnu en lui de cet air grand et extraordinaire qui échauffe l'imagination. Il prétendait même répondre suffisamment aux raisons de ce philosophe, lesquelles l'embarrassaient un peu, en disant fièrement qu'il l'avait connu autrefois. Qu'il serait à souhaiter que ces sortes de gens pussent voir Aristote autrement qu'en peinture, et avoir une heure de conversation avec lui! pourvu qu'il ne leur parlât point en grec, mais en français, et sans se faire connaître qu'après qu'ils en auraient porté leur jugement [1].

Les choses qui portent le caractère de la nouveauté, soit parce qu'elles sont nouvelles en elles-mêmes, soit parce qu'elles paraissent dans un nouvel ordre ou dans une nouvelle situation, nous agitent beaucoup; car elles touchent le cerveau dans des endroits d'autant plus sensibles, qu'ils sont moins exposés aux cours des esprits. Les choses qui portent une marque sensible de grandeur nous agitent aussi beaucoup; car elles excitent en nous un grand mouvement d'esprits. Mais les choses qui portent

[1] Cela est vrai de tous les temps et pour tous les grands hommes. Quel profond moraliste que Malebranche! Que de verve d'esprit et de sens! C'est une remarque bien placée ici, mais qui serait également à sa place au bas de beaucoup d'autres pages de la *Recherche*.

en même temps le caractère de la grandeur et celui de la nouveauté, ne nous agitent pas seulement, elles nous renversent, elles nous enlèvent, elles nous étourdissent par les secousses violentes qu'elles nous donnent.

Ceux, par exemple, qui ne disent que des paradoxes, se font admirer; car ils ne disent que des choses qui ont le caractère de la nouveauté. Ceux qui ne parlent que par sentences, et qui n'emploient que des mots choisis et propres pour le sublime, se font respecter; car ils paraissent dire quelque chose de grand. Mais ceux qui joignent le sublime au nouveau, le grand à l'extraordinaire, ne manquent presque jamais d'enlever et d'étourdir le commun des hommes, quand même ils ne diraient que des sottises. Ce galimatias pompeux et magnifique, *insani fulgores*, ces fausses lumières des déclamateurs éblouissent presque toujours les esprits faibles; elles font une impression si vive et si surprenante sur leur imagination, qu'ils en demeurent tout étourdis, qu'ils respectent cette puissance qui les abat, qui les aveugle, et qu'ils admirent comme des vérités éclatantes des sentiments confus qui ne peuvent s'exprimer.

CHAPITRE VIII

Continuation du même sujet. Du bon usage que l'on peut faire de l'admiration et des autres passions.

Toutes les passions ont deux effets fort considérables, elles appliquent l'esprit et elles gagnent le cœur. En ce qu'elles appliquent l'esprit, elles peuvent être fort utiles à la connaissance de la vérité, pourvu que l'on sache en faire usage; car l'application produit la lumière, et la lumière découvre la vérité. Mais en ce qu'elles gagnent le cœur, elles font toujours un mauvais effet, parce qu'elles ne gagnent le cœur qu'en corrompant la raison, et en lui représentant les choses non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, ou selon la vérité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous.

De toutes les passions, celle qui va le moins au cœur, c'est l'admiration. Car c'est la vue des choses comme bonnes ou comme mauvaises qui nous agite; la vue des choses comme nouvelles, comme grandes et extraordinaires sans autre rapport avec nous, ne nous touche presque pas. Ainsi l'admiration

qui accompagne la connaissance de la grandeur ou de l'excellence des choses nouvelles que nous considérons, corrompt beaucoup moins la raison que toutes les autres passions; et elle peut même être d'un grand usage pour la connaissance de la vérité, pourvu que l'on ait beaucoup de soin d'empêcher qu'elle ne soit suivie des autres passions, comme il arrive presque toujours.

Dans l'admiration, les esprits animaux sont poussés avec force vers les endroits du cerveau qui représentent l'objet nouveau selon ce qu'il est en lui-même ; ils y font des traces distinctes, et assez profondes pour s'y conserver longtemps ; et par conséquent l'esprit en a une idée assez claire ou assez nette, et il s'en ressouvient facilement. Ainsi l'on ne peut nier que l'admiration ne soit très utile pour les sciences, puisqu'elle applique et qu'elle éclaire l'esprit. Il n'en est pas de même des autres passions ; elles appliquent l'esprit, mais elles ne l'éclairent pas. Elles l'appliquent, parce qu'elles réveillent les esprits animaux dont le cours est nécessaire pour la formation et la conservation des traces ; mais elles ne l'éclairent pas, ou elles l'éclairent d'un faux jour et d'une lumière trompeuse, parce qu'elles poussent de telle manière ces mêmes esprits, qu'ils ne représentent les objets que selon le rapport qu'ils ont avec nous, et non pas selon ce qu'ils sont en eux-mêmes.

Il n'y a rien de si difficile que de s'appliquer longtemps à une chose, lorsque ne l'admirant point, les esprits animaux ne se portent pas facilement aux endroits nécessaires pour se la représenter. On a beau nous dire que nous soyons attentifs, nous ne pouvons pas l'être, ou nous ne pouvons pas l'être longtemps, quoique d'ailleurs nous soyons persuadés d'une certaine persuasion abstraite et qui n'agite point les esprits, que la chose mérite fort notre application. Il est nécessaire que nous trompions notre imagination pour réveiller nos esprits, et que nous nous représentions d'une manière nouvelle le sujet que nous voulons méditer, afin d'exciter en nous quelque mouvement d'admiration.

Nous voyons tous les jours des esprits qui ne trouvent point de goût à l'étude; rien ne leur paraît plus pénible que l'application de l'esprit. Ils sont convaincus qu'ils doivent étudier certaines matières, et ils font pour cela tous leurs efforts, mais

ces efforts sont assez inutiles; ils n'avancent pas beaucoup, et ils se lassent incontinent. Il est vrai que les esprits animaux obéissent aux ordres de la volonté, et que l'on se rend attentif lorsqu'on le souhaite. Mais lorsque la volonté qui commande est une volonté de pure raison, qui n'est point soutenue de quelque passion, cela se fait d'une manière si faible et si languissante, que nos idées ressemblent alors à des fantômes qu'on ne fait qu'entrevoir, et qui disparaissent en un moment. Nos esprits animaux reçoivent tant d'ordres secrets de la part de nos passions, et ils ont par nature et par habitude une si grande facilité à les exécuter, qu'ils sont très aisément détournés de ces chemins nouveaux et difficiles où la volonté les voulait engager. De sorte que c'est principalement dans ces rencontres que l'on a besoin d'une grâce particulière pour connaître la vérité, parce qu'on ne peut par ses propres forces résister longtemps au poids du corps qui appesantit; ou si on le peut, on ne fait jamais ce que l'on peut.

Mais lorsque quelque mouvement d'admiration nous réveille, les esprits animaux se répandent naturellement vers les traces de l'objet qui l'ont excité; ils le représentent nettement à l'esprit; et il se fait dans le cerveau tout ce qui est nécessaire pour produire la lumière et l'évidence, sans que la volonté se fatigue à pousser des esprits rebelles. Ainsi ceux qui sont capables d'admiration, sont beaucoup plus propres à l'étude que ceux qui n'en sont point susceptibles; ils sont ingénieux, et les autres sont stupides.

Cependant lorsque l'admiration devient excessive, et qu'elle va jusqu'à l'étonnement où à l'épouvante, ou enfin lorsqu'elle ne porte point à une curiosité raisonnable, elle fait un très mauvais effet. Car alors les esprits animaux sont tout occupés à représenter l'objet par celui de ses côtés que l'on admire. On ne pense pas seulement aux autres faces selon lesquelles on le peut considérer. Les esprits animaux ne se répandent pas même dans les parties du corps pour y faire leurs fonctions ordinaires; mais ils impriment des vestiges si profonds de l'objet qu'ils représentent, ils rompent un si grand nombre de fibres dans le cerveau, que l'idée qu'ils ont excitée ne se peut plus effacer de l'esprit.

Il ne suffit pas que l'admiration nous rende attentifs, il faut

qu'elle nous rende curieux; il ne suffit pas que nous ayons considéré une des faces de quelque objet, pour le connaître pleinement, il faut que nous ayons eu la curiosité de les examiner toutes, autrement nous n'en pouvons juger solidement. Ainsi lorsque l'admiration ne nous porte point à examiner les choses dans la dernière exactitude, ou lorsqu'elle nous en empêche, elle est très inutile pour la connaissance de la vérité. Alors elle ne remplit l'esprit que de vraisemblances et de probabilités, et elle nous porte à juger témérairement de toutes choses.

Il ne suffit pas d'admirer simplement pour admirer, il faut admirer pour examiner ensuite avec plus de facilité. Les esprits animaux qui se réveillent naturellement dans l'admiration, viennent s'offrir à l'âme, afin qu'elle s'en serve pour se représenter plus distinctement son objet et pour le mieux connaître. C'est là l'institution de la nature; car l'admiration doit porter à la curiosité, et la curiosité doit conduire à la connaissance de la vérité. Mais l'âme ne sait pas faire usage de ses forces. Elle préfère un certain sentiment de douceur, qu'elle reçoit de cette abondance d'esprits qui la touchent, à la connaissance de l'objet qui les excite. Elle aime mieux sentir ses richesses que de les dissiper par l'usage, et elle ressemble en cela aux avares qui aiment mieux posséder leur argent que de s'en servir dans leurs besoins.

Les hommes se plaisent généralement dans tout ce qui les touche de quelque passion que ce puisse être. Ils ne donnent pas seulement de l'argent pour se faire toucher de tristesse par la représentation d'une tragédie, ils en donnent aussi à des joueurs de gobelets pour se faire toucher d'admiration; car on ne peut pas dire que ce soit pour être trompés qu'ils leur en donnent. Ce sentiment de douceur intérieure, que l'on sent en admirant, est donc la principale cause pour laquelle on s'arrête dans l'admiration, sans en faire l'usage que la nature et la raison nous prescrivent; car c'est ce sentiment de douceur, qui tient les admirateurs si fort attachés aux sujets, de leur admiration, qu'ils se mettent en colère lorsqu'on leur en montre la vanité. Quand un homme affligé goûte la douceur de la tristesse, on le fâche lorsqu'on le veut réjouir. Il en est de même de ceux qui admirent. Il semble qu'on les blesse, lorsqu'on s'efforce de leur faire voir que c'est sans raison qu'ils admirent;

parce qu'ils sentent diminuer en eux le plaisir secret qu'ils reçoivent dans leur passion, à proportion que l'idée qui la causait s'efface de leur esprit.

Les passions tâchent toujours de se justifier, et elles persuadent insensiblement que l'on a raison de les suivre. La douceur et le plaisir, qu'elles font sentir à l'esprit qui doit être leur juge, le corrompent en leur faveur : et voici à peu près de quelle manière on pourrait dire qu'elles le font raisonner. On ne doit juger des choses que selon les idées qu'on en a, et de toutes nos idées les plus sensibles sont les plus réelles, puisqu'elles agissent sur nous avec le plus de force ; ce sont donc celles selon lesquelles on doit le plutôt juger. Or le sujet que j'admire renferme une idée sensible de grandeur, donc j'en dois juger selon cette idée, car je dois avoir de l'estime et de l'amour pour la grandeur. Ainsi j'ai raison de m'arrêter à cet objet et de m'en occuper. En effet le plaisir que je sens à la vue de l'idée qui le représente, est une preuve naturelle que c'est mon bien d'y penser ; car enfin il me semble que je m'agrandis quand j'y pense, et que mon esprit a plus d'étendue lorsqu'il embrasse une si grande idée. L'esprit cesse d'être, lorsqu'il ne pense à rien ; si cette idée s'évanouissait, il me semble que mon esprit s'évanouirait avec elle, ou qu'il deviendrait plus petit et plus resserré s'il s'attachait à une idée qui fût plus petite. La conservation de cette grande idée est donc la conservation de la grandeur et de la perfection de mon être ; j'ai donc raison d'admirer. Les autres devraient même avoir de l'admiration pour moi, s'ils me faisaient justice. En effet je suis quelque chose de grand, par le rapport que j'ai avec les grandes choses ; je les possède en quelque manière par l'admiration que j'ai pour elles, et je le sens bien par l'avant-goût dont une sorte d'espérance me fait jouir. Les autres hommes seraient heureux aussi bien que moi, si connaissant ma grandeur ils s'attachaient comme moi à la cause qui la produit ; mais ce sont des aveugles, qui ne connaissent pas les belles et les grandes choses, et qui ne savent pas s'élever ni se rendre considérables.

On peut dire que l'esprit raisonne naturellement de cette manière sans y faire réflexion, lorsqu'il se laisse conduire aux lumières trompeuses de ses passions. Ces raisonnements ont

quelque vraisemblance, mais il est visible qu'ils n'ont aucune solidité ; et cependant cette vraisemblance, ou plutôt le sentiment confus de la vraisemblance, qui accompagne ces raisonnements naturels et sans réflexion, ont tant de force, que si l'on n'y prend garde, ils ne manquent jamais de nous séduire.

Par exemple, lorsque la poésie, l'histoire, la chimie, ou telle autre science humaine qu'il vous plaira, a frappé l'imagination d'un jeune homme de quelques mouvements d'admiration, s'il n'a soin de veiller sur l'effort que ces mouvements font sur son esprit ; s'il n'examine à fond quels sont les avantages de ces sciences ; s'il ne compare la peine qu'il aura à les apprendre avec le profit qu'il en pourra recevoir ; enfin s'il est curieux autant qu'il le faut être pour bien juger, il y a grand danger que son admiration, ne lui faisant voir ces sciences que par le bel endroit, ne le séduise. Il est même fort à craindre qu'elle ne lui corrompe le cœur de telle manière, qu'il ne puisse plus se défaire de son illusion, quoiqu'il la reconnaisse dans la suite, parce qu'il n'est pas possible d'effacer de son cerveau des traces profondes qu'une admiration continuelle y aura gravées. C'est pour cela qu'il faut veiller sans cesse à la pureté de son imagination, c'est-à-dire qu'il faut empêcher qu'il ne s'y forme de ces traces dangereuses qui corrompent l'esprit et le cœur. Et voici la manière dont il s'y faut prendre, qui sera utile non seulement contre l'excès de l'admiration, mais aussi contre toutes les autres passions.

Lorsque le mouvement des esprits animaux est assez violent, pour faire dans le cerveau de ces traces profondes qui corrompent l'imagination, il est toujours accompagné de quelque émotion de l'âme. Ainsi l'âme ne pouvant être émue sans le sentir, elle est suffisamment avertie de prendre garde à elle, et d'examiner s'il lui est avantageux que ces traces s'achèvent et se fortifient. Mais dans le temps de l'émotion, l'esprit n'étant pas assez libre pour bien juger de l'utilité de ces traces, à cause que cette émotion le trompe et l'incline à les favoriser, il faut faire tous ses efforts pour arrêter cette émotion, ou pour détourner ailleurs le mouvement des esprits qui la cause ; et cependant il est absolument nécessaire de suspendre son jugement.

Or il ne faut pas s'imaginer que l'âme puisse toujours, par

sa seule volonté, arrêter ce cours d'esprits qui l'empêche de faire usage de sa raison. Ses forces ordinaires ne sont pas suffisantes pour faire cesser des mouvements qu'elle n'a pas excités. De sorte qu'elle doit se servir d'adresse pour tâcher de tromper un ennemi qui ne l'attaque que par surprise.

Comme le mouvement des esprits réveille dans l'âme certaines pensées, nos pensées excitent aussi dans notre cerveau certains mouvements. Ainsi lorsque nous voulons arrêter quelque mouvement d'esprits qui s'excite en nous, il ne suffit pas de vouloir qu'il cesse, car cela n'est pas toujours capable de l'arrêter ; il faut se servir d'adresse, et se représenter des choses contraires à celles qui excitent et qui entretiennent ce mouvement, et cela fera révulsion. Mais si nous voulons seulement déterminer ailleurs un mouvement d'esprits déjà excité, nous ne devons pas penser à des choses contraires, mais seulement à des choses différentes de celles qui l'ont produit, et cela fera sans doute diversion.

Mais parce que la diversion et la révulsion seront grandes ou petites, à proportion que nos nouvelles pensées seront accompagnées d'un grand ou d'un petit mouvement d'esprits, il faut avoir soin de bien remarquer quelles sont les pensées qui nous agitent le plus, afin de pouvoir dans les occasions pressantes, les représenter à notre imagination qui nous séduit ; et il faut tâcher de se faire une habitude si forte de cette manière de résistance qu'il ne s'excite plus dans notre âme de mouvement qui nous surprenne.

Si l'on a soin d'attacher fortement la pensée de l'éternité, ou quelque autre pensée solide, aux mouvements extraordinaires qui s'excitent en nous, il n'arrivera plus de mouvements violents et extraordinaires qu'ils ne réveillent en même temps cette idée, et qu'ils ne fournissent par conséquent des armes pour leur résister. Ces choses sont prouvées par l'expérience et par les raisons que l'on a dites dans le chapitre [1] *de la liaison des idées*, de sorte qu'on ne doit pas s'imaginer qu'il soit absolument impossible de vaincre par adresse l'effort de ses passions, lorsqu'on en a ferme volonté.

Néanmoins il ne faut pas prétendre qu'on se rende impec-

[1] Tom. I. p. 173.

cable, ni que l'on puisse éviter toute erreur par cette sorte de résistance. Car premièrement, il est difficile d'acquérir et de conserver cette habitude, que nos mouvements extraordinaires réveillent en nous certaines idées propres pour les combattre. Secondement, supposé qu'on l'ait acquise, ces mouvements d'esprits exciteront directement les idées qu'il faut combattre, et indirectement celles par lesquelles il les faut combattre. De sorte que les mauvaises idées étant les principales, elles auront toujours plus de force, que celles qui ne sont qu'accessoires ; et il sera toujours nécessaire que la volonté résiste. En troisième lieu, ces mouvements d'esprits peuvent être si violents, qu'ils remplissent toute la capacité de l'âme, de sorte qu'il ne reste plus de place, s'il est permis de parler ainsi, pour recevoir l'idée accessoire propre pour faire révulsion dans les esprits, ou pour l'y recevoir de telle manière qu'on la puisse considérer avec quelque attention. Enfin il y a tant de circonstances particulières qui peuvent rendre ce remède inutile, que l'on ne doit pas trop s'y fier, quoiqu'il ne faille pas aussi le négliger. On doit sans cesse recourir à la prière pour recevoir du ciel le secours nécessaire dans le temps du combat, et tâcher cependant de se rendre présente à l'esprit quelque vérité si solide et si forte, que l'on puisse par ce moyen vaincre les passions les plus violentes. Car il faut que je dise ici en passant, que des personnes de piété retombent souvent dans les mêmes fautes, parce qu'elles remplissent leur esprit d'un grand nombre de vérités qui ont plus d'éclat que de force, et qui sont plus propres à dissiper et à partager leur esprit, qu'à le fortifier contre les tentations, au lieu que des personnes grossières et peu éclairées sont fidèles dans leur devoir, parce qu'elles se sont rendu familière quelque grande et solide vérité qui les fortifie et qui les soutient en toutes rencontres.

CHAPITRE IX

De l'amour et de l'aversion, et de leurs principales espèces.

L'amour et l'aversion sont les premières passions qui succèdent à l'admiration. Nous ne considérons pas longtemps un objet sans découvrir les rapports qu'il a avec nous, ou avec

quelque chose que nous aimons. L'objet que nous aimons, et auquel par conséquent nous sommes unis par notre amour, nous étant presque toujours présent, aussi bien que celui que nous admirons actuellement, notre esprit fait, sans peine et sans de grandes réflexions, les comparaisons nécessaires, pour découvrir les rapports qu'ils ont entre eux et avec nous, ou bien il en est averti naturellement par des sentiments prévenants de plaisir et de douleur. Et alors le mouvement d'amour, que nous avons pour nous et pour l'objet que nous aimons, s'étend jusqu'à celui que nous admirons, si le rapport qu'il a immédiatement avec nous ou avec quelque chose qui nous soit uni, nous paraît avantageux, ou par la connaissance, ou par le sentiment. Or ce nouveau mouvement de l'âme, ou plutôt ce mouvement de l'âme nouvellement déterminé, étant joint à celui des esprits animaux, et suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition que ce nouveau mouvement d'esprits produit dans le cerveau, est la passion qu'on appelle ici *amour*[1].

Mais si nous sentons par quelque douleur, ou si nous découvrons, par une connaissance claire et évidente, que l'union ou le rapport de l'objet que nous admirons, nous est désavantageux, ou a quelque chose qui nous soit uni, alors le mouvement d'amour que nous avons pour nous et pour la chose qui nous est unie, se borne dans nous, ou se porte vers elle; il ne suit point la vue de l'esprit, il ne se répand point vers l'objet de notre admiration. Mais comme le mouvement vers le bien en général, que l'Auteur de la nature imprime sans cesse dans l'âme, ne la porte que vers ce que l'on connaît, et que l'on sent comme bon ou comme convenable à notre nature, on peut dire que le refus que fait l'âme de s'approcher et de s'unir avec un objet qui ne lui convient nullement, est une espèce de mouvement volontaire dont le terme est le néant. Or ce mouvement volontaire de l'âme étant joint à celui des esprits et du sang, et suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition que ce mouvement d'esprits produit dans le cerveau, est la passion que l'on appelle ici *aversion*.

Cette passion est entièrement contraire à l'amour, mais elle

[1] Admiration, amour, aversion, désir, joie, tristesse sont les six passions primitives, selon Malebranche, comme selon Descartes.

n'est jamais sans amour. Elle est entièrement contraire à l'amour, car elle sépare et l'amour unit ; elle a le néant pour son terme, et l'amour a toujours l'être pour objet ; elle résiste au mouvement naturel et le rend inutile, et l'amour s'y abandonne et le rend victorieux. Mais elle n'est jamais séparée de l'amour ; car si le mal qui est son objet, est pris pour la privation du bien, fuir le mal, c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien; et ainsi l'aversion de la privation du bien est l'amour du bien. Mais si le mal est pris pour la douleur, l'aversion de la douleur n'est pas l'aversion de la privation du plaisir, puisque la douleur étant un sentiment aussi réel que le plaisir, elle n'en est pas la privation; mais l'aversion de la douleur étant l'aversion de quelque misère intérieure, on n'aurait point cette aversion si l'on ne s'aimait. Enfin le mal se peut prendre pour ce qui cause en nous la douleur, ou pour ce qui nous prive du bien; et alors l'aversion dépend de l'amour de nous-mêmes, ou de l'amour de quelque chose à laquelle nous souhaitons d'être unis. L'amour et l'aversion sont donc les deux passions mères, opposées entre elles : mais l'amour est la première, la principale et la plus universelle [1].

On distingue souvent dans la morale les vertus ou les espèces de charité par la différence des objets ; mais cela confond quelquefois la véritable idée qu'on doit avoir de la vertu, laquelle dépend plutôt de la fin qu'on se propose, que de toute autre chose. Ainsi nous ne croyons pas en devoir faire le même des passions. Nous ne les distinguerons point ici par les objets, parce qu'un seul objet peut les exciter toutes, et que dix mille objets peuvent n'en exciter qu'une même. Car encore que les objets soient différents entre eux, ils ne sont pas toujours différents par rapport à nous, et ils n'excitent pas en nous des passions différentes. Un bâton de maréchal de France promis, est différent d'une crosse promise ; cependant ces marques d'honneur excitent à peu près dans les ambitieux la même passion, parce qu'elles réveillent dans l'esprit une même idée de bien. Mais un bâton de maréchal de France, promis, accordé, possédé, ôté, excite des passions toutes différentes, à cause qu'il réveille dans l'esprit différentes idées de bien.

[1] Otez l'amour, dit Bossuet, d'après saint Thomas, dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, il n'y a plus de passion.

Il ne faut donc pas multiplier les passions selon les différents objets qui les causent ; mais il en faut seulement admettre autant qu'il y a d'idées accessoires qui accompagnent l'idée principale du bien ou du mal, et qui la changent considérablement par rapport à nous. Car l'idée générale du bien, ou la sensation du plaisir, qui est un bien à celui qui le goûte, agitant l'âme et les esprits animaux, elle produit la passion générale de l'amour, et les idées accessoires de ce bien déterminent l'agitation générale de l'âme et le cours des esprits animaux d'une manière particulière, qui met l'esprit et le corps dans la disposition où ils doivent être, par rapport au bien que l'on aperçoit et elles produisent ainsi toutes les passions particulières.

Ainsi l'idée générale du bien produit un amour indéterminé qui n'est qu'une suite de l'amour-propre, ou du désir naturel d'être heureux.

L'idée du bien que l'on possède produit un amour de joie.

L'idée d'un bien que l'on ne possède pas, mais que l'on espère de posséder, c'est-à-dire que l'on juge pouvoir posséder, produit un amour de désir.

Enfin l'idée d'un bien qoe l'on ne possède pas et que l'on n'espère pas de posséder, ou ce qui fait le même effet, l'idée d'un bien que l'on n'espère pas de posséder sans la perte de quelque autre, ou que l'on ne peut conserver lorsqu'on le possède, produit un amour de tristesse. Ce sont là les trois passions simples ou primitives, qui ont le bien pour objet ; car l'espérance qui produit la joie n'est point une émotion de l'âme, mais un simple jugement.

Mais on doit remarquer que les hommes ne bornent point leur être dans eux-mêmes, et qu'ils l'étendent à toutes les choses et à toutes les personnes auxquelles il leur paraît avantageux de s'unir. De sorte qu'on doit concevoir qu'ils possèdent en quelque manière un bien, lorsque leurs amis en jouissent, quoiqu'ils ne le possèdent pas immédiatement par eux-mêmes. Ainsi lorsque je dis que la possession du bien produit la joie, je ne l'entends pas seulement de la possession ou de l'union immédiate, mais de toute autre ; car nous sentons naturellement de la joie, lorsqu'il arrive quelque bonne fortune à ceux que nous aimons.

Le mal, comme j'ai déjà dit, se peut prendre en trois manières, ou pour la privation du bien, ou pour la douleur, ou

enfin pour la chose qui cause la privation du bien ou qui produit la douleur.

Dans le premier sens, l'idée du mal étant la même que l'idée d'un bien que l'on ne possède pas, il est visible que cette idée produit la tristesse, ou le désir, ou même la joie ; car la joie s'excite toujours lorsqu'on se sent privé de la privation du bien, c'est-à-dire lorsqu'on possède le bien. De sorte que les passions qui regardent le mal pris en ce sens, sont les mêmes que celles qui regardent le bien, parce qu'en effet elles ont aussi le bien pour leur objet.

Que si par le mal on entend la douleur, laquelle seule est toujours un mal réel à celui qui la souffre, dans le temps qu'il la souffre ; alors le sentiment de ce mal produit les passions de tristesse et de désir de l'anéantissement de ce mal, passions qui sont des espèces d'aversion et non d'amour ; car leur mouvement est entièrement opposé à celui qui accompagne la vue du bien ; ce mouvement n'étant que l'opposition de l'âme qui résiste à l'impression naturelle, c'est-à-dire un mouvement dont le terme est le néant.

Le sentiment actuel de la douleur produit une aversion de tristesse.

La douleur que l'on ne souffre pas, mais que l'on craint de souffrir, produit une aversion de désir, dont le terme est le néant de cette douleur.

Enfin la douleur que l'on ne souffre pas, et que l'on ne craint point de souffrir, ou ce qui fait le même effet, la douleur que l'on n'appréhende point de souffrir sans quelque grande récompense, ou la douleur dont on se sent délivré, produit une aversion de joie. Ce sont là les trois passions simples ou primitives qui ont le mal pour objet, car la crainte qui produit la tristesse n'est point une émotion de l'âme, mais un simple jugement.

Enfin si par le mal on entend la personne ou la chose qui nous prive du bien ou qui nous fait souffrir de la douleur, l'idée du mal produit un mouvement d'amour et d'aversion tout ensemble, ou simplement un mouvement d'aversion. L'idée du mal produit un mouvement d'amour et d'aversion tout ensemble, lorsque le mal est ce qui nous prive du bien : car c'est par un même mouvement que l'on tend vers le bien, et que l'on s'éloigne de ce qui en empêche la possession. Mais cette idée

produit seulement un mouvement d'aversion, lorsque c'est l'idée d'un mal, qui nous fait souffrir de la douleur, parce que c'est par un même mouvement d'aversion que l'on hait la douleur et celui qui nous la fait souffrir.

Ainsi il y a trois passions simples ou primitives qui regardent le bien, et autant d'autres qui regardent la douleur ou celui qui la cause, savoir la joie, le désir et la tristesse. Car on a de la joie, lorsque le bien est présent, ou que le mal est passé : on sent de la tristesse, lorsque le bien est passé, et que le mal est présent : et l'on est agité de désir, lorsque le bien et le mal sont futurs.

Les passions qui regardent le bien sont des déterminations particulières du mouvement que Dieu nous donne pour le bien en général, et c'est pour cela que leur objet est réel ; mais les autres qui n'ont point Dieu pour cause de leur mouvement, n'ont que le néant pour leur terme ; je veux dire que ces passions sont plutôt des cessations de mouvement, que des mouvements réels ; on cesse alors de vouloir plutôt que l'on ne veut.

CHAPITRE X

Des passions en particulier, et en général de la manière de les expliquer et de reconnaître les erreurs dont elles sont la cause.

Si l'on considère de quelle manière les passions se composent, on reconnaîtra visiblement que leur nombre ne se peut déterminer, et qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de termes pour les exprimer. Les passions ne tirent pas seulement leur différence de la différente combinaison des trois primitives, car de cette sorte il y en aurait fort peu ; mais leur différence se prend encore des différentes perceptions, et des différents jugements qui les causent ou qui les accompagnent. Ces différents jugements que l'âme fait des biens et des maux, produisent des mouvements différents dans les esprits animaux, pour disposer le corps par rapport à l'objet ; et ils causent par conséquent dans l'âme des sentiments qui ne sont point entièrement semblables. Ainsi ils sont cause que l'on remarque de

la différence entre certaines passions, dont les émotions ne sont point différentes.

Cependant l'émotion de l'âme étant la principale chose qui se rencontre dans chacune de nos passions, il est beaucoup mieux de les rapporter toutes aux trois primitives, dans lesquelles ces émotions sont fort différentes, que de les traiter confusément et sans ordre, par rapport aux différentes perceptions que l'on peut avoir d'une infinité de biens et de maux qui les causent.

Lorsque l'âme aperçoit un petit bien dont elle peut jouir, on peut dire peut-être qu'elle l'espère, quoiqu'elle ne le désire pas ; mais il est visible qu'alors son espérance n'est point une passion, mais un simple jugement. Car c'est l'émotion qui accompagne l'idée d'un bien, dont on juge que la jouissance est possible, qui fait que l'espérance est une passion véritable. Lorsque l'espérance se change en sécurité, c'est encore la même chose ; elle n'est passion qu'à cause de l'émotion de joie qui se mêle alors avec celle du désir ; car le jugement de l'âme qui considère un bien comme ne lui pouvant manquer, n'est une passion qu'à cause que l'avant-goût du bien nous agite. Enfin lorsque l'espérance diminue, et que le désespoir lui succède, il est encore visible que ce désespoir n'est une passion qu'à cause de l'émotion de la tristesse qui se mêle alors avec celle du désir ; car le jugement de l'âme qui considère un bien comme ne lui pouvant arriver, n'est point une passion si ce jugement ne nous agite.

Mais, parce que l'âme ne considère jamais de bien ou de mal sans quelque émotion, et sans qu'il arrive même dans le corps quelque changement, on donne souvent le nom de passion au jugement qui produit la passion, à cause que l'on confond tout ce qui se passe et dans l'âme et dans le corps à la vue de quelque bien ou de quelque mal. Car les mots d'espérance, de crainte, de hardiesse, de honte, d'impudence, de colère, de piété, de moquerie, de regret, enfin le nom de toutes les autres passions sont, dans l'usage ordinaire, des expressions abrégées de plusieurs termes, par lesquels on peut expliquer en détail tout ce que les passions renferment.

On comprend par le mot de passion la vue du rapport qu'une chose a avec nous, l'émotion et le sentiment de l'âme, l'ébranlement du cerveau et le mouvement des esprits, une nouvelle

émotion et un nouveau sentiment de l'âme, et enfin un sentiment de douceur qui accompagne toujours les passions, et qui les rend toutes agréables. On entend toutes ces choses. Mais quelquefois on entend seulement par le nom de quelque passion, ou le jugement qui la cause, ou l'émotion seule de l'âme, ou le mouvement seul des esprits et du sang, ou enfin quelque autre chose qui accompagne l'émotion de l'âme.

C'est une chose fort utile à la connaissance de la vérité que d'abréger les idées et leurs expressions ; mais souvent cela est cause de quelque erreur, principalement lorsque ces idées s'abrègent par un usage populaire. Car il ne faut jamais abréger ses idées, que lorsqu'on se les est rendues très claires et très distinctes par une grande application d'esprit, et non pas comme l'on fait ordinairement des passions et de toutes les choses sensibles, lorsqu'on se les est rendues familières par des sentiments, et par l'action seule de l'imagination qui trompe l'esprit.

Il y a bien de la différence entre les idées pures de l'esprit, et les sensations ou les émotions de l'âme. Les idées pures de l'esprit sont claires et distinctes, mais il est difficile de se les rendre familières. Les sensations et les émotions de l'âme sont au contraire très familières, mais il est impossible de les connaître clairement et distinctement. Les nombres, l'étendue et leurs propriétés se connaissent clairement ; mais lorsqu'on ne les a pas rendus sensibles par quelques caractères qui les expriment, il est difficile de se les représenter : car tout ce qui est abstrait ne touche point. Les sensations au contraire et les émotions de l'âme se représentent facilement à l'esprit, quoiqu'on ne les connaisse que d'une manière fort confuse et fort imparfaite, et tous les termes qui les excitent frappent fortement l'âme et la rendent attentive. Il arrive de là que l'on s'imagine souvent bien comprendre les discours absolument incompréhensibles, et lorsqu'on lit certaines descriptions des sentiments et des passions de l'âme, on se persuade qu'on les entend parfaitement, parce qu'on est touché vivement, et que tous les mots qui frappent les yeux agitent l'âme. Dès que l'on prononce devant nous le mot de honte, de désespoir, d'imprudence, etc., il se réveille aussitôt dans notre esprit une certaine idée confuse, et un certain sentiment obscur qui nous applique

fortement ; et parce que ce sentiment nous est fort familier, et qu'il se représente à nous sans peine et sans effort d'esprit, nous nous persuadons qu'il est clair et distinct. Cependant ces mots sont les noms des passions composées, et par conséquent des expressions abrégées que l'usage populaire a faites de plusieurs idées confuses et obscures.

Comme nous sommes obligés de nous servir des termes approuvés par l'usage, on ne doit pas être surpris de trouver de l'obscurité et quelquefois une espèce de contradiction dans nos paroles. Et si l'on fait réflexion que les sentiments et les émotions de l'âme, qui répondent aux termes dont on se sert en de semblables discours, ne sont pas tout à fait les mêmes dans tous les hommes, à cause de leurs différentes dispositions d'esprit, on ne nous condamnera pas facilement lorsqu'on n'entrera pas dans nos opinions. Je ne dis pas tant ceci pour me mettre à couvert des objections qu'on me pourrait faire, que pour faire bien comprendre la nature des passions, et ce qu'on doit penser des traités que l'on compose sur cette matière.

Après toutes ces précautions, je crois pouvoir dire que toutes les passions se peuvent rapporter aux trois primitives, savoir au désir, à la joie, et à la tristesse, et que c'est principalement par les différents jugements que l'âme fait des biens et des maux, que celles qui se rapportent à une même passion primitive, sont différentes entre elles.

Je puis dire que l'espérance, la crainte, et l'irrésolution qui tient le milieu entre ces deux, sont des espèces de désir, que la hardiesse, le courage, l'émulation, etc., ont plus de rapport au désir et à l'espérance qu'à toutes les autres ; et que la peur, la lâcheté, la jalousie, etc., sont des espèces de crainte.

Je puis dire que l'allégresse et la gloire, la faveur et la reconnaissance sont des espèces de joie causées par la vue du bien que nous connaissons en nous, ou dans ceux auxquels nous sommes unis, comme le ris ou la moquerie est une espèce de joie qui s'excite ordinairement en nous, à la vue du mal qui arrive à ceux desquels nous sommes séparés ; enfin que le dégoût, l'ennui, le regret, la pitié et l'indignation sont des espèces de tristesse causées par la vue de quelque chose qui nous déplaît.

Mais outre ces passions [1] et plusieurs autres que je ne nomme point, qui se rapportent particulièrement à quelqu'une des passions primitives, il y en a encore plusieurs autres dont l'émotion est presque également composée, ou de celles du désir et de la joie, comme l'imprudence, la colère et la vengeance; ou de celles du désir et de la tristesse, comme la honte, le regret et le dépit, ou de toutes les trois ensemble, lorsqu'il se trouve des motifs de joie et de tristesse joints ensemble. Mais quoique ces dernières passions n'aient pas, que je sache, des noms particuliers, elles sont cependant les plus communes, parce qu'en cette vie nous ne goûtons presque jamais de bien sans quelque mal, et que nous ne souffrons presque jamais de mal sans quelque espérance d'en être délivré et de jouir de quelque bien. Et quoique la joie soit entièrement contraire à la tristesse, elle la souffre néanmoins; et même elle partage avec cette passion, la capacité que l'âme a de vouloir, lorsque la vue du bien et du mal partagent la capacité que l'âme a d'apercevoir.

Toutes les passions sont donc des espèces de désir, de joie, et de tristesse. Et la principale différence qui se trouve entre les passions de même espèce, se tire des différentes perceptions ou des différents jugements qui les causent ou qui les accompagnent. Si bien que, pour se rendre savant dans les passions, et pour en faire le dénombrement le plus exact qu'il soit possible, il est nécessaire de rechercher les différents jugements que l'on peut faire des biens et des maux. Mais comme nous recherchons principalement ici les causes de nos erreurs, nous ne devons pas tant nous arrêter à examiner les jugements qui précèdent et qui causent les passions, que ceux qui les suivent, et que l'âme forme des choses lorsque quelque passion l'agite; car ce sont ses derniers jugements qui sont les plus sujets à l'erreur.

Les jugements qui précèdent et qui causent les passions sont presque toujours faux en quelque chose, car ils sont presque toujours appuyés sur les perceptions de l'âme, en tant qu'elle considère les objets par rapport à elle, et non point selon ce qu'ils sont en eux-mêmes. Mais les jugements, qui suivent les passions, sont faux en toutes manières ; car les jugements que

[1] Il y a plus de passions que de termes qui les expriment. (Note de Mal.)

forment les passions toutes seules, sont uniquement appuyés sur les perceptions que l'âme a des objets par rapport à elle, ou plutôt par rapport à son émotion actuelle.

Dans les jugements qui précèdent les passions, le vrai et le faux sont joints ensemble ; mais lorsque l'âme est agitée, et qu'elle juge selon toute l'inspiration de la passion, le vrai se dissipe et le faux se conserve, pour servir de principe à d'autant plus de fausses conclusions que la passion est plus grande.

Toutes les passions se justifient ; elles représentent sans cesse à l'âme, l'objet qui l'agite, de la manière la plus propre pour conserver et pour augmenter son agitation. Le jugement ou la perception qui la cause, se fortifie à proportion que la passion s'augmente , et la passion s'augmente à proportion que le jugement, qui la produit à son tour, se fortifie. Les faux jugements et les passions contribuent sans cesse à leur mutuelle conservation. De sorte que si le cœur ne cessait point de fournir les esprits propres pour entretenir les vestiges du cerveau et l'épanchement des mêmes esprits, ce qui est nécessaire pour conserver le sentiment et l'émotion de l'âme qui accompagnent les passions, elles augmenteraient sans cesse, et nous ne reconnaîtrions jamais nos erreurs. Mais comme toutes nos passions dépendent de la fermentation et de la circulation du sang, et que le cœur ne peut pas toujours fournir des esprits propres pour leur conservation , il est nécessaire qu'elles cessent, lorsque les esprits diminuent et que le sang se refroidit.

Si c'est une chose fort facile que de découvrir les jugements ordinaires des passions, ce n'est pas une chose qu'il faille négliger. Il y a peu de sujets plus dignes de l'application de ceux qui recherchent la vérité, qui tâchent de se délivrer de la domination de leur corps, et qui veulent juger de toutes choses selon les véritables idées.

On peut s'instruire sur ce sujet en deux manières : ou par la raison toute pure, ou par le sentiment intérieur que l'on a de soi-même, lorsqu'on est agité de quelque passion. Par exemple, l'on sait par sa propre expérience qu'on est porté à juger désavantageusement de ceux que l'on n'aime pas, et à répandre, pour ainsi dire, toute la malignité de sa haine pour en couvrir l'objet de sa passion. L'on reconnaît aussi par la pure raison, que ne pouvant haïr que ce qui est mauvais, il est nécessaire

pour la conservation de la haine, que l'esprit se représente son objet par le côté le plus mauvais. Car enfin il suffit de supposer que toutes les passions se justifient, et qu'elles tournent l'imagination et ensuite l'esprit d'une manière propre à conserver leur propre émotion, pour conclure directement quels sont les jugements que toutes les passions nous font former.

Ceux qui ont l'imagination forte et vive, qui sont extrêmement sensibles, et fort sujets aux mouvements des passions, s'instruisent parfaitement de ces choses par le sentiment qu'ils ont de ce qui se passe en eux , et ils en parlent même d'une manière plus agréable, et quelquefois plus instructive, que ceux qui ont plus de raison que d'imagination. Car on ne doit pas penser que ceux qui découvrent le mieux les ressorts de l'amour-propre, qui pénètrent le mieux et qui développent d'une manière plus sensible les replis du cœur de l'homme, soient toujours les plus éclairés. C'est souvent une marque qu'ils sont plus vifs, plus imaginatifs, et quelquefois plus malins et plus corrompus que les autres.

Mais ceux qui, sans consulter leur sentiment intérieur, ne se servent que de leur raison pour rechercher la nature des passions, et ce qu'elles sont capables de produire, s'ils ne sont pas toujours aussi pénétrants que les autres, ils sont toujours plus raisonnables et moins sujets à l'erreur; car ils jugent des choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes. Ils voient à peu près ce que les passionnés peuvent faire, selon qu'ils les supposent plus ou moins émus ; et ils ne jugent pas témérairement des choses que les autres feront ou ne feront pas en telles rencontres, par celles qu'ils feraient eux-mêmes; car ils savent bien que tous les hommes ne sont pas également sensibles pour les mêmes objets, ni également susceptibles des émotions involontaires. Ainsi ce n'est point en consultant les sentiments que les passions excitent en nous, mais en consultant la raison, que nous devons parler des jugements qui accompagnent les passions, de peur que nous ne nous fassions connaître nous-mêmes, au lieu de faire connaître la nature des passions en général.

CHAPITRE XI

Que toutes les passions se justifient, et des jugements qu'elles nous font faire pour leur justification.

Il n'est pas nécessaire de faire de grands raisonnements pour démontrer que toutes les passions se justifient ; ce principe est assez évident par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, et par la conduite de ceux que l'on voit agités de quelque passion ; il suffit de l'exposer afin qu'on y fasse réflexion. L'esprit est tellement esclave de l'imagination, qu'il lui obéit toujours lorsqu'elle est échauffée. Il n'ose lui répondre lorsqu'elle est en fureur, parce qu'elle le maltraite s'il résiste, et qu'il se trouve toujours récompensé de quelque plaisir, lorsqu'il s'accommode à ses desseins. Ceux même dont l'imagination est si déréglée qu'ils pensent être transformés en bêtes, trouvent des raisons pour prouver qu'ils doivent vivre comme elles ; qu'ils doivent marcher à quatre pattes, se nourrir des herbes de la campagne, et imiter toutes les actions qui ne conviennent qu'aux bêtes. Ils trouvent du plaisir à vivre selon les impressions de leur passion ; ils se sentent intérieurement punis lorsqu'ils y résistent, et c'est assez afin que la raison qui s'accommode, et qui sert ordinairement au plaisir, raisonne d'une manière propre pour en défendre la cause.

S'il est donc vrai que toutes les passions se justifient, il est évident que le désir nous doit porter par lui-même à juger avantageusement de son objet, si c'est un désir d'amour, et désavantageusement, si c'est un désir d'aversion. Le désir d'amour est un mouvement de l'âme excité par les esprits qui la disposent à vouloir jouir ou user des choses qui ne sont point en sa puissance ; car si nous désirons même la continuation de notre jouissance, c'est que l'avenir ne dépend pas de nous. Il est donc nécessaire, pour la justification du désir, que l'objet qui le fait naître soit jugé bon en lui-même, ou par rapport à quelqu'autre bien que l'on aime, et il faut penser le contraire du désir qui est une espèce d'aversion.

Il est vrai qu'on ne peut juger qu'une chose soit bonne ou mauvaise, s'il n'y a quelque raison pour cela ; mais il n'y a aucun objet de nos passions qui ne soit bon en un sens. Si

l'on peut dire qu'il y en a quelques-uns qui ne renferment rien de bon, et qui par conséquent ne puissent être aperçus comme bons par la vue de l'esprit, on ne peut pas dire qu'ils ne puissent être goûtés comme bons, puisqu'on suppose qu'ils nous agitent : et le goût ou le sentiment ne suffit que trop pour porter l'âme à juger avantageusement d'un objet.

Si l'on juge si facilement que le feu contient en lui-même la chaleur que l'on sent, et le pain la saveur que l'on goûte, à cause du sentiment que ces corps excitent en nous, quoique cela soit entièrement incompréhensible à l'esprit, puisque l'esprit ne peut concevoir que la chaleur et la faveur soient des manières d'être d'un corps, il n'y a point d'objet de nos passions, si vil et si méprisable qu'il paraisse, que nous ne jugions bon lorsque nous sentons du plaisir dans sa jouissance. Car, comme l'on s'imagine que la chaleur sort du feu à sa présence, on croit aveuglément que les objets des passions causent le plaisir que l'on goûte lorsqu'on en jouit, et qu'ainsi ils sont bons, puisqu'ils sont capables de nous faire du bien. Il faut dire de même des passions qui ont le mal pour objet.

Mais comme je viens de dire, il n'y a rien qui ne soit digne d'amour ou d'aversion, soit par lui-même, soit par quelque chose à laquelle il ait rapport, et lorsqu'on est agité de quelque passion, on a bientôt découvert dans son objet le bien et le mal qui la favorise. Ainsi il est très facile de reconnaître par la raison quels peuvent être les jugements que les passions qui nous agitent forment en nous.

Car si c'est un désir d'amour qui nous agite, on comprend bien, qu'il ne manquera pas de se justifier par les jugements avantageux qu'il formera sur son objet. On voit aisément que ces jugements auront d'autant plus d'étendue que le désir sera plus violent, et que souvent ils seront entiers et absolus, quoique la chose ne paraisse bonne que par un très petit endroit. On conçoit sans peine que ces jugements avantageux s'étendront à toutes les choses qui ont, ou qui paraîtront avoir quelque liaison avec l'objet principal de la passion, et cela d'autant plus que la passion sera plus forte et l'imagination plus étendue. Mais si le désir est un désir d'aversion, il arrivera tout le contraire, par des raisons qu'il est également facile de comprendre. L'expérience prouve assez ces choses, et en cela elle

s'accommode parfaitement avec la raison. Mais rendons ces vérités plus sensibles par des exemples.

Tous les hommes désirent naturellement de savoir, car tout esprit est fait pour la vérité; mais le désir de savoir, tout juste et tout raisonnable qu'il est en lui-même, devient souvent un vice très dangereux par les faux jugements qui l'accompagnent. La curiosité offre souvent à l'esprit de vains objets de ses méditations et de ses veilles, elle attache souvent à ces objets de fausses idées de grandeur, elle les relève par l'éclat trompeur de la rareté, et elle les représente si couverts de charmes et d'attraits, qu'il est difficile qu'on ne les contemple avec trop de plaisir et d'attachement.

Il n'y a point de bagatelle dont quelques esprits ne s'occupent tout entiers, et leur occupation se trouve toujours justifiée par les faux jugements que leur vaine curiosité leur fait faire. Ceux, par exemple, qui sont curieux de mots, s'imaginent que c'est dans la connaissance de certains termes que consistent toutes les sciences. Ils trouvent mille raisons pour se le persuader, et le respect que leur rendent ceux qu'un terme inconnu étourdit, n'est pas la plus faible, quoique ce soit la moins raisonnable.

Il y a certaines gens qui apprennent toute leur vie à parler, et qui devraient peut-être se taire toute leur vie ; car il est évident qu'on doit se taire lorsqu'on n'a rien de bon à dire ; mais ils n'apprennent pas à parler pour se taire. Ils ne savent point assez que pour bien parler il faut bien penser, qu'il faut se rendre l'esprit juste, discerner le vrai d'avec le faux, les idées claires de celles qui sont obscures, ce qui vient de l'esprit de ce qui part de l'imagination. Ils s'imaginent être de beaux et de rares génies, à cause qu'ils savent contenter l'oreille par une juste mesure, flatter les passions par des figures et des mouvements agréables, réjouir l'imagination par des expressions vives et sensibles, quoiqu'ils laissent l'esprit vide d'idées, sans lumière et sans intelligence.

Il y a quelque raison apparente de s'appliquer toute sa vie à l'étude de sa langue, puisqu'on en fait usage toute sa vie. Cela est capable de justifier la passion de certains esprits. Mais j'avoue qu'il est difficile de justifier par quelque raison vraisemblable la passion de ceux qui s'appliquent indifféremment à toutes sortes de langues. On peut excuser la passion de ceux

qui se font une bibliothèque entière de toutes sortes de dictionnaires, aussi bien que la curiosité de ceux qui veulent avoir des monnaies de tous les pays et de tous les temps. Cela peut leur être utile en quelques rencontres; et si cela ne leur fait pas grand bien, du moins cela ne leur fait-il point de mal. Ils ont un magasin de curiosités qui ne les embarrasse pas, car ils ne portent sur eux ni leurs livres ni leurs médailles. Mais comment justifier la passion de ceux qui font de leur tête même une bibliothèque de dictionnaires [1]. Ils perdent le souvenir de leurs affaires et de leurs devoirs essentiels pour des mots de nul usage. Ils ne parlent leur langue qu'en hésitant. Ils mêlent à tous moments dans leurs entretiens des termes ou inconnus ou barbares, et ils ne paient pas volontiers les honnêtes gens d'une monnaie qui ait cours dans le pays. Enfin leur raison n'est pas mieux conduite que leur langue ; car tous les recoins et tous les replis de leur mémoire sont tellement pleins d'étymologies, que leur esprit est comme étouffé par la multitude innombrable de mots qui voltigent sans cesse autour de lui.

Cependant il faut tomber d'accord que le désir bizarre des philologues se justifie. Mais comment ? Écoutez les jugements que ces faux savants font des langues, et vous le saurez. Ou bien supposez de certains axiomes qui passent parmi eux pour incontestables, et tirez-en les conséquences qui s'en peuvent déduire. Supposez, par exemple, que les hommes qui parlent plusieurs langues, sont autant de fois hommes qu'ils savent de langues, puisque c'est la parole qui les distingue des bêtes, que l'ignorance des langues est la cause de l'ignorance où nous sommes d'une infinité de choses, puisque les anciens philosophes et les étrangers sont plus habiles que nous. Supposez de semblables principes, et concluez, et vous formerez des jugements propres à faire naître la passion pour les langues, lesquels par conséquent seront semblables à ceux que la même passion forme dans les philologues pour justifier leurs études.

Toutes les sciences les plus basses et les plus misérables ont toujours quelque endroit qui brille à l'imagination et qui

[1] Malebranche fait partout la guerre aux sciences de mémoire. La Bruyère n'a pas attaqué avec plus de sens, de vivacité et d'esprit cette passion de ceux qui s'appliquent indifféremment à l'étude de toutes les langues, « qui plient sous le faix des mots pendant que leur esprit reste vide ».

éblouit facilement l'esprit par l'éclat que la passion y attache. Il est vrai que cet éclat diminue, lorsque les esprits et le sang se refroidissent, et que la lumière de la vérité commence à paraître ; mais cette lumière se dissipe aussi, lorsque l'imagination reprend feu, et nous ne faisons plus alors qu'entrevoir ces belles raisons qui prétendaient condamner notre passion.

Au reste, lorsque la passion qui nous anime se sent mourir, elle ne se repent pas de sa conduite. On peut dire au contraire, qu'elle dispose toutes choses, ou pour mourir avec honneur, ou pour revivre bientôt après ; je veux dire qu'elle dispose toujours l'esprit à former des jugements qui la justifient. Elle contracte encore en cet état une espèce d'alliance avec toutes les autres passions, qui peuvent la secourir dans sa faiblesse, la fournir d'esprits et de sang dans son indigence, rallumer ses cendres, et l'en faire renaître. Car les passions ne sont point indifférentes les unes pour les autres. Toutes celles qui se peuvent souffrir, contribuent fidèlement à leur mutuelle conservation. Ainsi les jugements qui justifient le désir qu'on a pour les langues, ou pour telle autre chose qu'il vous plaira, sont incessamment sollicités et pleinement confirmés par toutes les passions qui ne lui sont point contraires.

Le faux savant se présente à lui-même, tantôt comme environné de gens qui l'écoutent avec respect, tantôt comme victorieux de ceux qu'il a terrassés par des mots incompréhensibles, et presque toujours comme élevé au-dessus du commun des hommes. Il se flatte des louanges qu'on lui donne, des établissements qu'on lui propose, des recherches qu'on fait de sa personne. Il tient à tous les temps, il s'étend à tous les pays : il ne se borne pas, comme les petits esprits, dans le temps présent et dans l'enceinte de sa ville, il se répand incessamment, et son épanchement fait son plaisir. Combien donc de passions se mêlent avec celle qu'il a pour la fausse érudition, lesquelles travaillent toutes à la justifier, et sollicitent chaudement des jugements en sa faveur ?

Si chaque passion n'agissait que pour elle, sans se mettre en peine des autres, elles se dissiperaient toutes incontinent après leur naissance. Elles ne pourraient pas former assez de faux jugements pour leur subsistance, ni soutenir longtemps

la vue de l'imagination contre la lumière de la raison. Mais tout est réglé dans nos passions de la manière la plus juste qui se puisse pour leur mutuelle conservation. Elles se fortifient les unes les autres, les plus éloignées se secourent ; et il suffit qu'elles ne soient pas ennemies déclarées, pour suivre entre elles toutes les règles d'une société bien ordonnée [1].

Si la passion du désir se trouvait seule, tous les jugements qu'elle formerait ne pourraient tendre qu'à représenter la possession du bien comme possible ; car le désir d'amour, précisément comme tel, n'est produit que par le jugement que l'on fait que la jouissance de quelque bien est possible. Ainsi ce désir ne pourrait former que des jugements sur la possibilité de la jouissance, puisque les jugements qui suivent et qui conservent les passions, sont entièrement semblables à ceux qui les précèdent et qui les produisent. Mais le désir est animé par l'amour, il est fortifié par l'espérance, il est augmenté par la joie, il est renouvelé par la crainte, il est accompagné de courage, d'émulation, de colère et de plusieurs autres passions, qui forment à leur tour des jugements dans une variété infinie, lesquels se succèdent les uns aux autres, et soutiennent ce désir qui les a fait naître. Il ne faut donc pas être surpris si le désir pour une pure bagatelle, ou pour une chose qui nous est manifestement nuisible ou inutile, se justifie sans cesse contre la raison pendant plusieurs années, ou pendant toute la vie d'un homme qui en est agité, puisqu'il y a tant de passions qui travaillent à sa justification. Voici en peu de mots comment les passions se justifient, car il faut expliquer les choses par des idées distinctes.

Toute passion agite le sang et les esprits. Les esprits agités sont conduits dans le cerveau par la vue sensible de l'objet, ou par la force de l'imagination, d'une manière propre à former des traces profondes qui représentent cet objet. Ils plient et rompent même quelquefois par leur cours impétueux les fibres du cerveau, et l'imagination en demeure longtemps salie et corrompue. Car les plaies du cerveau ne se reprennent pas

[1] On peut comparer ces fines et pénétrantes analyses des raisons en vertu desquelles toutes les passions se soutiennent et se justifient elles-mêmes, avec les peintures que fait la Rochefoucauld des illusions, des métamorphoses, des raffinements de l'amour-propre.

aisément; ses traces ne se ferment pas, à cause que les esprits y passent sans cesse. Les traces du cerveau n'obéissent point à l'âme, elles ne s'effacent pas, lorsqu'elle le souhaite; elles lui font au contraire violence, et l'obligent même à considérer sans cesse les objets d'une manière qui l'agite et qui la trouble en faveur des passions. Ainsi les passions agissent sur l'imagination, et l'imagination corrompue fait effort contre la raison, en lui représentant à toute heure les choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, afin que l'esprit prononce un jugement de vérité ; mais selon ce qu'elles sont par rapport à la passion présente, afin qu'il porte un jugement qui la favorise.

Les passions ne corrompent pas seulement l'imagination et l'esprit en leur faveur : elles produisent encore dans le reste du corps toutes les dispositions nécessaires à leur conservation. Les esprits qu'elles agitent ne s'arrêtent pas dans le cerveau ; ils se portent, comme j'ai dit ailleurs, vers toutes les autres parties du corps. Ils se répandent principalement dans le cœur, dans le foie, dans la rate, et dans les nerfs qui environnent les principales artères. Enfin ils se jettent dans les parties quelles qu'elles soient, qui peuvent fournir les esprits nécessaires à la conservation de la passion qui domine. Mais lorsque ces esprits se répandent ainsi dans toutes les parties du corps, ils y détruisent peu à peu tout ce qui peut résister à leurs cours, et ils y font enfin un chemin si glissant et si rapide, que le plus petit objet nous agite infiniment, et nous porte par conséquent à former des jugements qui favorisent les passions. C'est ainsi qu'elles s'établissent et qu'elles se justifient.

Si l'on considère maintenant quelle peut-être la constitution des fibres du cerveau, l'agitation et l'abondance des esprits et du sang dans les différents sexes et les différents âges, il sera assez facile de connaître à peu près à quelles passions certaines personnes sont plus sujettes, et par conséquent quels sont les jugements qu'elles forment des objets. Et pour en donner quelque exemple, je dis que l'on peut connaître à peu près par l'abondance ou par la disette des esprits, que l'on remarque dans différentes personnes, qu'une même chose leur étant également proposée et également expliquée, plusieurs formeront sur elle des jugements d'espérance et de joie, lorsque les autres en formeront de crainte et de tristesse.

Car ceux qui ont abondance de sang et d'esprits, comme sont ordinairement les jeunes gens, les sanguins et les bilieux, concevant aisément de l'espérance, à cause du sentiment secret qu'ils ont de leur force, qui consiste dans l'abondance des esprits animaux, ils croiront ne trouver aucune opposition à leurs desseins qu'ils ne puissent surmonter ; ils se repaîtront d'abord de l'avant-goût du bien dont ils espèrent de jouir ; et ils formeront toutes sortes de jugements propres à justifier leur espérance et leur joie. Mais les autres qui ont disette d'esprits agités, comme les vieillards, les mélancoliques, les phlegmatiques, étant portés à la crainte et à la tristesse, à cause que leur âme se croit faible, parce qu'elle est dénuée d'esprits qui exécutent ses ordres, ils formeront des jugements tout contraires. Ils s'imagineront des difficultés insurmontables, afin de justifier leur crainte, ils s'abandonneront à l'envie, à la tristesse, au désespoir, et à certaines espèces d'aversion, dont les faibles sont les plus susceptibles.

CHAPITRE XII

Que les passions qui ont le mal pour objet sont les plus dangereuses et les plus injustes, et que celles qui sont le moins accompagnées de connaissance, sont les plus vives et les plus sensibles.

De toutes les passions, celles dont les jugements sont les plus éloignés de la raison et les plus à craindre, sont toutes les espèces d'aversion. Il n'y a point de passions qui corrompent davantage la raison en leur faveur, que la haine et que la crainte : la haine, dans les bilieux principalement, ou dans ceux dont les esprits sont dans une agitation continuelle, et la crainte dans les mélancoliques, ou dans ceux dont les esprits grossiers et solides ne s'agitent et ne s'apaisent pas avec facilité. Mais lorsque la haine et la crainte conspirent ensemble à corrompre la raison, ce qui est fort ordinaire, alors il n'y a point de jugements si injustes et si bizarres, qu'on ne soit capable de former et de soutenir avec une opiniâtreté insurmontable.

La raison de ceci est, que les maux de cette vie touchent plus vivement l'âme que les biens. Le sentiment de douleur est plus vif que le sentiment du plaisir. Les injures et les opprobres

sont beaucoup plus sensibles que les louanges et les applaudissements, et si l'on trouve des gens assez indifférents pour goûter de certains plaisirs et pour recevoir de certains honneurs, il est difficile d'en trouver qui souffrent la douleur et le mépris sans inquiétude.

Ainsi la haine, la crainte et les autres espèces d'aversion, qui ont le mal pour objet, sont des passions très violentes. Elles donnent à l'esprit des secousses imprévues qui l'étourdissent et qui le troublent ; elles pénètrent bientôt jusque dans le plus secret de l'âme, et renversant la raison de son siège, elles prononçent sur toutes sortes de sujets des jugements d'erreur et d'iniquité, pour favoriser leur folie et leur tyrannie.

De toutes les passions, ce sont les plus cruelles et les plus défiantes, les plus contraires à la charité et à la société civile, et en même temps les plus ridicules et les plus extravagantes ; car elles forment des jugements si impertinents et si bizarres, qu'ils excitent la risée et l'indignation de tous les hommes.

Ce sont ces passions qui mettaient dans la bouche des pharisiens ces discours extravagants. « Que faisons-nous ? cet homme fait plusieurs miracles. Si nous le laissons continuer tout le monde croira en lui. Les Romains viendront, et ruineront notre ville et notre nation [1]. » Ils tombaient d'accord que Jésus-Christ faisait plusieurs miracles ; la résurrection de Lazare était incontestable. Quel était cependant le jugement de leurs passions ? de faire mourir Jésus-Christ, et Lazare même qu'il avait ressuscité. Mais pour quelle raison faire mourir Jésus-Christ ? parce que « si nous le laissons continuer, tout le monde croira en lui, les Romains viendront et ruineront notre ville et notre nation ». Et pourquoi vouloir donner la mort à Lazare ? « Parce que plusieurs juifs se retiraient d'avec eux à cause de lui, et croyaient en Jésus [2]. » Jugements cruels et extravagants tout ensemble : cruels par la haine, et extravagants par la crainte : « Les Romains viendront, et ruineront notre ville et notre nation. »

Ce sont ces mêmes passions qui faisaient dire à une assemblée composée d'Anne le Grand-Prêtre, de Caïphe, Jean, Alexandre, et de tous ceux qui étaient de la race sacerdotale : « Que

[1] Joan, ch. 11. 47.
[2] Joan, ch. 12. 21.

ferons-nous à ces gens-ci, car ils ont fait un miracle qui est connu de toute la ville, nous ne pouvons pas le nier? Mais afin que cela ne se répande pas davantage parmi le peuple, menaçons-les de les punir, s'ils continuent d'enseigner au nom de Jésus [1]. »

Tous ces grands hommes prononçent un jugement injuste et impertinent tout ensemble, parce que leurs passions les agitent, et que leur faux zèle les aveugle. Ils n'osent punir les apôtres à cause du peuple, et parce que l'homme qui avait été miraculeusement guéri avait plus de quarante ans, et était présent à l'assemblée : mais ils les menaçent pour les empêcher d'enseigner au nom de Jésus. Ils s'imaginent devoir condamner une doctrine, à cause qu'ils en ont fait mourir l'auteur : « Vous voulez, disent-ils aux apôtres, nous charger du sang de cet homme [2]. »

Lorsque le faux zèle se joint à la haine, il la met à couvert des reproches de la raison, et il la justifie de telle manière, qu'on ferait même scrupule de n'en pas suivre les mouvements. Et lorsque l'ignorance et la faiblesse accompagnent la crainte, elles l'étendent à une infinité de sujets, et elles en fortifient de telle sorte les émotions, que le moindre soupçon effarouche et trouble la raison.

Les faux zélés s'imaginent rendre service à Dieu, lorsqu'ils obéissent à leurs passions. Ils suivent aveuglément les inspirations secrètes de leur haine, comme des inspirations de la vérité intérieure ; et s'arrêtant avec plaisir aux preuves de sentiment, qui justifie leur excès, ils se confirment dans leurs erreurs avec une opiniâtreté insurmontable.

Pour les ignorants et les esprits faibles, ils se font des sujets de crainte imaginaires et ridicules. Ils ressemblent aux enfants qui marchent dans les ténèbres sans guide et sans flambeau ; ils se figurent des spectres épouvantables, ils se troublent et se récrient comme si tout était perdu. La lumière les rassure s'ils sont ignorants ; mais si ce sont des esprits faibles, leur imagination en demeure toujours blessée. La moindre chose qui a quelque rapport à ce qui les a effrayés, renouvelle les traces et le cours des esprits qui cause le symptôme de leur crainte.

[1] Act. ch. 4.
[2] Act. ch. 5.

Il est absolument impossible de les guérir, ou de les apaiser pour toujours.

Mais lorsque le faux zèle se rencontre avec la haine et la crainte dans un esprit faible, il se produit sans cesse dans cet esprit des jugements si injustes et si violents, qu'on ne peut y penser sans horreur. Pour changer un esprit possédé de ces passions, il faut un plus grand miracle que celui qui convertit saint Paul, et sa guérison serait absolument impossible, si l'on pouvait donner des bornes à la puissance et à la miséricorde de Dieu.

Ceux qui marchent dans l'obscurité se réjouissent à la vue de la lumière ; celui-ci ne la peut souffrir. Elle le blesse, car elle résiste à sa passion. Sa crainte étant en quelque façon volontaire, à cause que sa haine la produit, il se plaît d'en être frappé, parce qu'on se plaît d'être agité des passions mêmes qui ont le mal pour objet, lorsque le mal est imaginaire, ou plutôt lorsque l'on sait, comme dans les spectacles, que le mal ne peut nous blesser.

Les fantômes que se figurent ceux qui marchent dans les ténèbres, s'évanouissent à la lumière d'un flambeau ; mais les fantômes de celui-ci ne se dissipent point à la lumière de la vérité. Elle ne peut pas facilement percer les ténèbres de son esprit ; elle ne fait qu'irriter son imagination , de sorte que comme il s'applique uniquement à l'objet de sa passion, la lumière se réfléchit, et il semble que ces fantômes aient un corps véritable, à cause qu'ils repoussent quelques faibles rayons de la lumière qui les frappe.

Mais quand on supposerait dans ces esprits assez de docilité et de réflexion pour écouter et pour comprendre des raisons capables de dissiper leurs erreurs, leur imagination étant déréglée par la crainte, et leur cœur corrompu par la haine et par le faux zèle, ces raisons, toutes solides qu'elles seraient en elles-mêmes, ne pourraient arrêter longtemps le mouvement impétueux de ces passions violentes, ni empêcher qu'elles ne se justifiassent bientôt par des preuves sensibles et convaincantes.

Car on doit remarquer qu'il y a des passions qui passent et qui ne reviennent plus, et qu'il y en a d'autres constantes et qui subsistent longtemps. Celles qui ne sont point soutenues

par la vue de l'esprit et par quelque raison vraisemblable, mais qui sont seulement produites et fortifiées par la vue sensible de quelque objet et par la fermentation du sang, ne durent pas; elles meurent pour l'ordinaire incontinent après leur naissance. Mais celles qui sont accompagnées de la vue de l'esprit, sont constantes; car le principe qui les produit, n'est pas sujet au changement comme le sang et les humeurs. De sorte que la haine, la crainte, et toutes les autres passions qui s'excitent ou qui se conservent en nous par la connaissance de l'esprit, et non point par la vue sensible de quelque mal, doivent subsister longtemps. Ces passions sont donc les plus durables, les plus violentes, les plus injustes. Mais elles ne sont pas les plus vives et les plus sensibles, comme on le va faire voir. La perception du bien et du mal, laquelle excite les passions, se fait en trois manières; par les sens, par l'imagination, et par l'esprit. La perception du bien et du mal par les sens, ou le sentiment du bien et du mal, produit des passions très promptes et très sensibles. La perception du bien et du mal, par la seule imagination, en excite de bien plus faibles. Et la vue du bien et du mal par l'esprit seul, n'en produit de véritables que parce que cette vue du bien et du mal par l'esprit est toujours accompagnée de quelque mouvement des esprits animaux.

Les passions ne nous sont données que pour le bien du corps, et que pour nous unir par le corps à tous les objets sensibles; car encore que les choses sensibles ne puissent être ni bonnes ni mauvaises à l'égard de l'esprit, elles sont toutefois bonnes ou mauvaises par rapport au corps auquel l'esprit est uni. Ainsi les sens et l'imagination découvrant beaucoup mieux les rapports que les objets sensibles ont avec le corps, que l'esprit même, ces facultés doivent exciter des passions beaucoup plus vives qu'une connaissance claire et évidente. Mais parce que nos connaissances sont toujours accompagnées de quelque mouvement d'esprits, une connaissance claire et évidente d'un grand bien et d'un grand mal, que les sens ne découvrent pas, excite toujours quelque passion secrète.

Cependant toutes nos connaissances claires et évidentes du bien et du mal ne sont pas suivies de quelque passion sensible, et dont on s'aperçoive; de même que toutes nos passions

ne sont point accompagnées de quelque connaissance de l'esprit. Car si l'on pense quelquefois à des biens et à des maux sans se sentir ému, on se sent souvent ému de quelque passion sans en connaître, et même quelquefois sans en sentir la cause. Un homme qui respire un bon air, se sent ému de joie sans en savoir la cause; il ne connaît pas le bien qu'il possède, qui produit cette joie. Et s'il y a quelque corps invisible qui se mêlant dans le sang en empêche la fermentation, il se trouvera triste, et pourra même attribuer la cause de sa tristesse à quelque chose de visible qui se présentera devant lui dans le temps de sa passion.

De toutes les passions il n'y en a point qui soient plus sensibles ni plus promptes, et qui par conséquent soient le moins accompagnées de la connaissance de l'esprit, que l'horreur et l'antipathie, l'agrément et la sympathie. Un homme sommeillant à l'ombre, se réveille quelquefois en sursaut si une mouche le pique, ou si une feuille le chatouille, comme si un serpent le mordait. Le sentiment confus de quelque chose aussi terrible que la mort même l'effraye, et sans qu'il y pense, il se trouve agité d'une passion très forte et très violente, qui est une aversion de désir. Un homme, au contraire dans quelque besoin, découvre par hasard quelque petit bien dont la douceur le surprend; il s'attache à cette bagatelle, comme au plus grand de tous les biens, sans y faire la moindre réflexion. Cela arrive aussi dans les mouvements de sympathie et d'antipathie. On voit dans une compagnie une personne dont l'air et les manières ont de secrètes alliances avec la disposition présente de nos corps; sa vue nous touche et nous pénètre. Nous sommes portés, sans réflexion, à l'aimer et à lui vouloir du bien. C'est le je ne sais quoi qui nous agite, car la raison n'y a point de part. Il arrive le contraire à l'égard de ceux dont l'air et les manières répandent, pour ainsi dire, le dégoût et l'horreur. Ils ont je ne sais quoi de fade, qui repousse et qui effraye : mais l'esprit n'y connaît rien, car il n'y a que les sens qui jugent bien de la beauté et de la laideur sensible, lesquelles sont l'objet de ces sortes de passions.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME

Pages.

INTRODUCTION 1

PRÉFACE DE MALEBRANCHE. 1

AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR touchant cette dernière édition 17

LIVRE PREMIER. — DES SENS.

CHAPITRE PREMIER. — I. De la nature et des propriétés de l'entendement. — II. De la nature et des propriétés de la volonté, et ce que c'est que la liberté. 19

CHAPITRE II. — I. Des jugements et des raisonnements. — II. Qu'ils dépendent de la volonté. — III. De l'usage qu'on doit faire de sa liberté à leur égard. — IV. Deux règles générales pour éviter l'erreur et le péché. — V. Réflexions nécessaires sur ces règles. 27

CHAPITRE III. — I. Réponses à quelques objections. — Remarques sur ce qu'on a dit de la nécessité de l'évidence. 34

CHAPITRE IV. — I. Des causes occasionnelles de l'erreur, et qu'il y en a cinq principales. — II. Dessein général de tout l'ouvrage, et dessein particulier du premier livre 40

CHAPITRE V. — DES SENS. — I. Deux manières d'expliquer comment nos sens sont corrompus par le péché. — II. Que ce ne sont pas nos sens, mais notre liberté qui est la cause de nos erreurs. — III. Règle pour ne se point tromper dans l'usage de ses sens 43

CHAPITRE VI. — I. Des erreurs de la vue à l'égard de l'étendue en soi. — II. Suite de ces erreurs sur des objets invisibles. — III. Des erreurs de nos yeux touchant l'étendue considérée par rapport. 50

CHAPITRE VII. — Des erreurs de nos yeux touchant les figures. — II. Nous n'avons aucune connaissance des plus petites. — III. Que la connaissance que nous avons des plus grandes n'est pas exacte. — IV. Explications de certains jugements naturels qui nous empêchent de nous tromper. — V. Que ces mêmes jugements nous trompent dans des rencontres particulières. 63

Pages.

CHAPITRE VIII. — I. Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la vitesse du mouvement considéré en soi. — II. Que la durée, qui est nécessaire pour connaître le mouvement ne nous est pas connue. — III. Exemple des erreurs de nos yeux touchant le mouvement et le repos. 69

CHAPITRE IX. — Continuation du même sujet. — I. Preuve générale des erreurs de notre vue touchant le mouvement. — II. Qu'il est nécessaire de connaître la distance des objets pour juger de la grandeur de leur mouvement. — Examen des moyens pour reconnaître les distances. 73

CHAPITRE X. — Des erreurs touchant les quantités sensibles. — I. Distinction de l'âme et du corps. — II. Explication des organes des sens. — III. A quelle partie du corps l'âme est immédiatement unie. — IV. Ce que les objets font sur les corps. — V. Ce qu'ils produisent dans l'âme, et les raisons pour lesquelles l'âme n'aperçoit point les mouvements des fibres du corps. — VI. Quatre choses que l'on confond dans chaque sensation. 84

CHAPITRE XI. — I. De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres extérieures de nos sens. — II. Cause de cette erreur. — III. Objection et réponse. 92

CHAPITRE XII. — I. Des erreurs touchant les mouvements des fibres de nos sens. — II. Que nous n'apercevons pas ces mouvements, ou que nous les confondons avec nos sensations. — III. Expérience qui le prouve. — IV. Trois sortes de sensations. — V. Les erreurs qui les accompagnent. 94

CHAPITRE XIII. — I. De la nature des sensations. — II. Qu'on les connaît mieux qu'on ne croit. — III. Objection et réponse. — IV. Pourquoi l'on s'imagine ne rien connaître de ses sensations. — V. Qu'on se trompe de croire, que tous les hommes ont les mêmes sensations des mêmes objets. — VI. Objection et réponse 101

CHAPITRE XIV. — I. Des faux jugements qui accompagnent nos sensations et que nous confondons avec elles. — II. Raisons de ces faux jugements. — III. Que l'erreur ne se trouve point dans nos sensations, mais seulement dans ces jugements. 110

CHAPITRE XV. — Explication des erreurs particulières de la vue pour servir d'exemple des erreurs générales de nos sens 115

CHAPITRE XVI. — I. Que les erreurs de nos sens nous servent de principes généraux et fort féconds pour tirer de fausses conclusions, lesquelles servent de principes à leur tour. — II. Origine des différences essentielles. — III. Des formes substantielles. — IV. De quelques autres erreurs de la philosophie de l'école 117

CHAPITRE XVII. — I. Autre exemple tiré de la morale, lequel fait voir que nos sens ne nous offrent que de faux biens. — II. Qu'il n'y a que Dieu qui fait notre bien. — III. Origine des erreurs des épicuriens et des stoïciens. 121

CHAPITRE XVIII. — I. Que nos sens nous portent à l'erreur en des choses même qui ne sont point sensibles. — II. Exemple tiré de la conversation des hommes. — III. Qu'il ne faut point s'arrêter aux manières sensibles. 124

CHAPITRE XIX. — Deux autres exemples. — I. Le premier, de nos erreurs touchant la nature des corps. — II. Le second, de celles qui regardent les qualités de ces mêmes corps. 128

Pages.

CHAPITRE XX. — Conclusion de ce premier livre. — I. Que nos sens ne nous sont donnés que pour notre corps. — II. Qu'il faut douter de ce qu'ils nous rapportent. — III. Que ce n'est pas peu que de douter comme il faut 131

LIVRE SECOND. — DE L'IMAGINATION.

CHAPITRE PREMIER. — Idée générale de l'imagination. Qu'elle renferme deux facultés, l'une active, et l'autre passive. Cause générale des changements qui arrivent à l'imagination des hommes, et le fondement de ce second livre 134

CHAPITRE II. — I. Des esprits animaux, et des changements auxquels ils sont sujets en général. — II. Que le chyle va au cœur, et qu'il apporte du changement dans les esprits. — III. Que le vin en fait autant 138

CHAPITRE III. — Que l'air qu'on respire cause aussi quelque changement dans les esprits 142

CHAPITRE IV. — I. Du changement des esprits causé par les nerfs qui vont au cœur et aux poumons. — II. De celui qui est causé par les nerfs qui vont au foie, à la rate, et dans les viscères. — III. Que tout cela se fait contre notre volonté, mais que cela ne se peut faire sans une providence. 144

CHAPITRE V. — I. De la liaison des idées de l'esprit avec les traces du cerveau. — II. De la liaison réciproque qui est entre ces traces. — III. De la mémoire. — IV. Des habitudes. 149

CHAPITRE VI. — I. Que les fibres du cerveau ne sont pas sujettes à des changements si prompts que les esprits. — II. Trois différents changements dans les trois différents âges. 162

CHAPITRE VII. — I. De la communication qui est entre le cerveau d'une mère et celui de son enfant. — II. De la communication qui est entre notre cerveau et les autres parties de notre corps, laquelle nous porte à l'imitation et à la compassion. — III. Explication de la génération des enfants monstrueux, et de la propagation des espèces. — IV. Explication de quelques dérèglements d'esprit et de quelques inclinations de la volonté. — V. De la concupiscence et du péché originel. — VI. Objections et réponses 164

CHAPITRE VIII. — I. Changements qui arrivent à l'imagination d'un enfant qui sort du sein de sa mère, par la conversation qu'il a avec sa nourrice, sa mère, et d'autres personnes. — II. Avis pour les bien élever. 183

DEUXIÈME PARTIE. — SUITE DE L'IMAGINATION.

CHAPITRE PREMIER. — I. De l'imagination des femmes. — II. De celle des hommes. — III. De celle des vieillards 191

CHAPITRE II. — Que les esprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont les plus familières, ce qui fait qu'on ne juge point sainement des choses. 196

CHAPITRE III. — I. Que les personnes d'étude sont les plus sujettes à

Pages.

l'erreur. — II. Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité que de faire usage de son esprit 200

Chapitre IV. — Deux mauvais effets de la lecture sur l'imagination. . 205

Chapitre V. — Que les personnes d'étude s'entêtent ordinairement de quelque auteur, de sorte que leur but principal est de savoir ce qu'il a cru, sans se soucier de ce qu'il faut croire. 208

Chapitre VI. — De la préoccupation des commentateurs. 213

Chapitre VII. — I. Des inventeurs de nouveaux systèmes. — II. Dernière erreur des personnes d'étude. 220

Chapitre VIII. — I. Des esprits efféminés. — II. Des esprits superficiels. — III. Des personnes d'autorité. — IV. De ceux qui font des expériences 224

TROISIÈME PARTIE. — DE LA COMMUNICATION CONTAGIEUSE DES IMAGINATIONS FORTES.

Chapitre premier. — I. De la disposition que nous avons à imiter les autres, en toutes choses, laquelle est l'origine de la communication des erreurs qui dépendent de la puissance de l'imagination. — II. Deux causes principales qui augmentent cette disposition. — III. Ce que c'est qu'une imagination forte. — IV. Qu'il y en a de plusieurs sortes. Des fous et de ceux qui ont l'imagination forte dans le sens qu'on l'entend ici. — V. Deux défauts considérables de ceux qui ont l'imagination forte. — VI. De la puissance qu'ils ont de persuader et d'imposer 233

Chapitre II. — Exemples généraux de la force de l'imagination 241

Chapitre III. — I. De la force de l'imagination de certains auteurs. — II. De Tertullien. 249

Chapitre IV. — De l'imagination de Sénèque. 252

Chapitre V. — Du livre de Montaigne 264

Chapitre dernier. — I. Des sorciers par imagination, et des loups-garous. — II. Conclusion des deux premiers livres. 273

LIVRE TROISIÈME. — DE L'ENTENDEMENT OU DE L'ESPRIT PUR.

Chapitre premier. — I. La pensée seule est essentielle à l'esprit. Sentir et imaginer n'en sont que des modifications. — II. Nous ne connaissons pas toutes les modifications dont notre âme est capable. — III. Nos sensations et même nos passions sont différentes de notre connaissance et de notre amour, et elles n'en sont pas toujours des suites 281

Chapitre II. — I. L'esprit étant borné ne peut comprendre ce qui tient de l'infini. — II. Sa limitation est l'origine de beaucoup d'erreurs. — III. Et principalement des hérésies. — IV. Il faut soumettre l'esprit à la foi 289

Chapitre III. — I. Les philosophes se dissipent l'esprit en s'appliquant à des sujets qui renferment trop de rapports, et qui dépendent de trop de choses sans garder aucun ordre dans leurs études. — II. Exemple tiré d'Aristote. — III. Que les géomètres au contraire se conduisent bien dans la recherche de la vérité, principalement ceux qui se

Pages.

servent de l'algèbre et de l'analyse. — IV. Que leur méthode augmente la force de l'esprit; et que la logique d'Aristote la diminue. — V. Autre défaut des personnes d'étude 294

Chapitre IV. — I. L'esprit ne peut s'appliquer longtemps à des objets qui n'ont point de rapport à lui, ou qui ne tiennent point quelque chose de l'infini. — II. L'inconstance de la volonté est cause de ce défaut d'application, et par conséquent de l'erreur. — III. Nos sensations nous occupent d'avantage que les idées pures de l'esprit. — IV. Ce qui est la source de la corruption des mœurs. — V. Et de l'ignorance du commun des hommes. 300

DEUXIÈME PARTIE. — DE L'ENTENDEMENT PUR, DE LA NATURE DES IDÉES.

Chapitre premier. — I. Ce qu'on entend par idées. Qu'elles existent véritablement et qu'elles sont nécessaires pour apercevoir tous les objets matériels. — II. Division de toutes les manières par lesquelles on peut voir les objets du dehors 308

Chapitre II. — Que les objets matériels n'envoient point d'espèces qui leur ressemblent. 312

Chapitre III. — Que l'âme n'a point la puissance de produire des idées. Cause de l'erreur où l'on tombe sur ce sujet 314

Chapitre IV. — Que nous ne voyons point les objets par des idées créées avec nous. Que Dieu ne les produit point en nous à chaque moment que nous en avons besoin 320

Chapitre V. — Que l'esprit ne voit ni l'essence, ni l'existence des objets en considérant ses propres perfections. Qu'il n'y a que Dieu qui les voie en cette manière 323

Chapitre VI. — Que nous voyons toutes choses en Dieu 326

Chapitre VII. — I. Quatre différentes manières de voir les choses. — II. Comment on connaît Dieu. — III. Comment on connaît les corps. — IV. Comment on connaît son âme. — V. Comment on connaît les âmes des autres hommes et les purs esprits 335

Chapitre VIII. — I. La présence intime de l'idée vague de l'être en général est la cause de toutes les abstractions déréglées de l'esprit, et de la plupart des chimères de la philosophie ordinaire, qui empêchent beaucoup de philosophes de reconnaître la solidité des vrais principes de physique. — II. Exemple touchant l'essence de la matière 341

Chapitre IX. — I. Dernière cause générale de nos erreurs. — II. Que les idées des choses ne sont pas toujours présentes à l'esprit dès qu'on le souhaite. — III. Que tout esprit fini est sujet à l'erreur, et pourquoi. — IV. Qu'on ne doit pas juger qu'il n'y ait rien de créé que des corps ou des esprits, ni que Dieu soit esprit, comme nous concevons les esprits. 351

Chapitre X. — Exemples de quelques erreurs de physique, dans lesquelles on tombe, parce qu'on suppose que des êtres qui diffèrent dans leur nature, leurs qualités, leur étendue, leur durée et leur proportion sont semblables en toutes ces choses. 356

Chapitre XI. — Exemples de quelques erreurs de morale qui dépendent du même principe. Conclusions des trois premiers livres. 364

LIVRE QUATRIÈME. — DES INCLINATIONS OU DES MOUVEMENTS NATURELS DE L'ESPRIT.

Pages.

CHAPITRE PREMIER. — I. Les esprits doivent avoir des inclinations, comme les corps ont des mouvements. — II. Dieu ne donne aux esprits du mouvement que pour lui. — III. Les esprits ne se portent aux biens particuliers que par le mouvement qu'ils ont pour le bien en général. — IV. Origine des principales inclinations naturelles qui feront la division de ce quatrième livre. 372

CHAPITRE II. — L'inclination pour le bien en général est le principe de l'inquiétude de notre volonté. — II. Et par conséquent de notre peu d'application et de notre ignorance. — III. Premier exemple, la morale peu connue du commun des hommes. — IV. Second exemple, l'immortalité de l'âme contestée par quelques personnes. — V. Que notre ignorance est extrême à l'égard des choses abstraites, ou qui n'ont guère de rapport à nous 377

CHAPITRE III. — I. La curiosité est naturelle et nécessaire. — II. Trois règles pour la modérer. — III. Explication de la première de ces règles. 389

CHAPITRE IV. — Continuation du même sujet. — I. Explication de la seconde règle de la curiosité. — II. Explication de la troisième . . . 395

CHAPITRE V. — I. De la seconde inclination naturelle ou de l'amour-propre. — II. Il se divise en l'amour de l'être et du bien-être, ou de la grandeur et du plaisir 400

CHAPITRE VI. — I. De l'inclination que nous avons pour tout ce qui nous élève au-dessus des autres. — II. Des faux jugements de quelques personnes de piété. — III. Des faux jugements des superstitieux et des hypocrites. — IV. De Voët ennemi de M. Descartes 403

CHAPITRE VII. — Du désir de la science, et des jugements des faux savants 409

CHAPITRE VIII. — I. Du désir de paraître savant. — II. Des conversations des faux savants. — III. De leurs ouvrages. 415

CHAPITRE IX. — Comment l'inclination que l'on a pour les dignités et les richesses porte à l'erreur. 423

CHAPITRE X. — De l'amour du plaisir par rapport à la morale. — I. Il faut fuir le plaisir quoiqu'il rende heureux. — II. Il ne doit point nous porter à l'amour des biens sensibles 425

CHAPITRE XI. — De l'amour du plaisir par rapport aux sciences spéculatives. — I. Comment il nous empêche de découvrir la vérité. — II. Quelques exemples. — III. Éclaircissement sur la preuve de Descartes de l'existence de Dieu 432

CHAPITRE XII. — Des effets que la pensée des biens et des maux futurs est capable de produire dans l'esprit. 452

CHAPITRE XIII. — I. De la troisième inclination naturelle, qui est l'amitié que nous avons pour les autres hommes. — II. Elle porte à approuver les pensées de nos amis, et à les tromper par de fausses louanges. 458

LIVRE CINQUIÈME. — DES PASSIONS.

Pages.

CHAPITRE PREMIER. — De la nature et de l'origine des passions en général 469

CHAPITRE II. — De l'union de l'esprit avec les objets sensibles, ou de la force et de l'étendue des passions en général 472

CHAPITRE III. — Explication particulière de tous les changements qui arrivent aux corps et à l'âme dans les passions. 482

CHAPITRE IV. — Que les plaisirs et les mouvements des passions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, et qu'il faut y résister sans cesse. Manière de combattre le libertinage 497

CHAPITRE V. — Que la perfection de l'esprit consiste dans son union avec Dieu par la connaissance de la vérité et par l'amour de la vertu, et au contraire que son imperfection ne vient que de sa dépendance du corps à cause du désordre de ses sens et de ses passions. . . . 505

CHAPITRE VI. — Des erreurs les plus générales des passions, quelques exemples particuliers. 513

CHAPITRE VII. — Des passions en particulier, et premièrement de l'admiration et de ses mauvais effets. 519

CHAPITRE VIII. — Continuation du même sujet. Du bon usage que l'on peut faire de l'admiration et des autres passions 537

CHAPITRE IX. — De l'amour et de l'aversion, et de leurs principales espèces 544

CHAPITRE X. — Des passions en particulier, et en général de la manière de les expliquer et de reconnaître les erreurs dont elles sont la cause 549

CHAPITRE XI. — Que toutes les passions se justifient, et des jugements qu'elles nous font faire pour leur justification. 556

CHAPITRE XII. — Que les passions qui ont le mal pour objet, sont les plus dangereuses et les plus injustes, et que celles qui sont le moins accompagnées de connaissance sont les plus vives et les plus sensibles. 563

Paris. — Société anonyme d'Imprimerie. — PAUL DUPONT, Dr. 1314-1. 80.

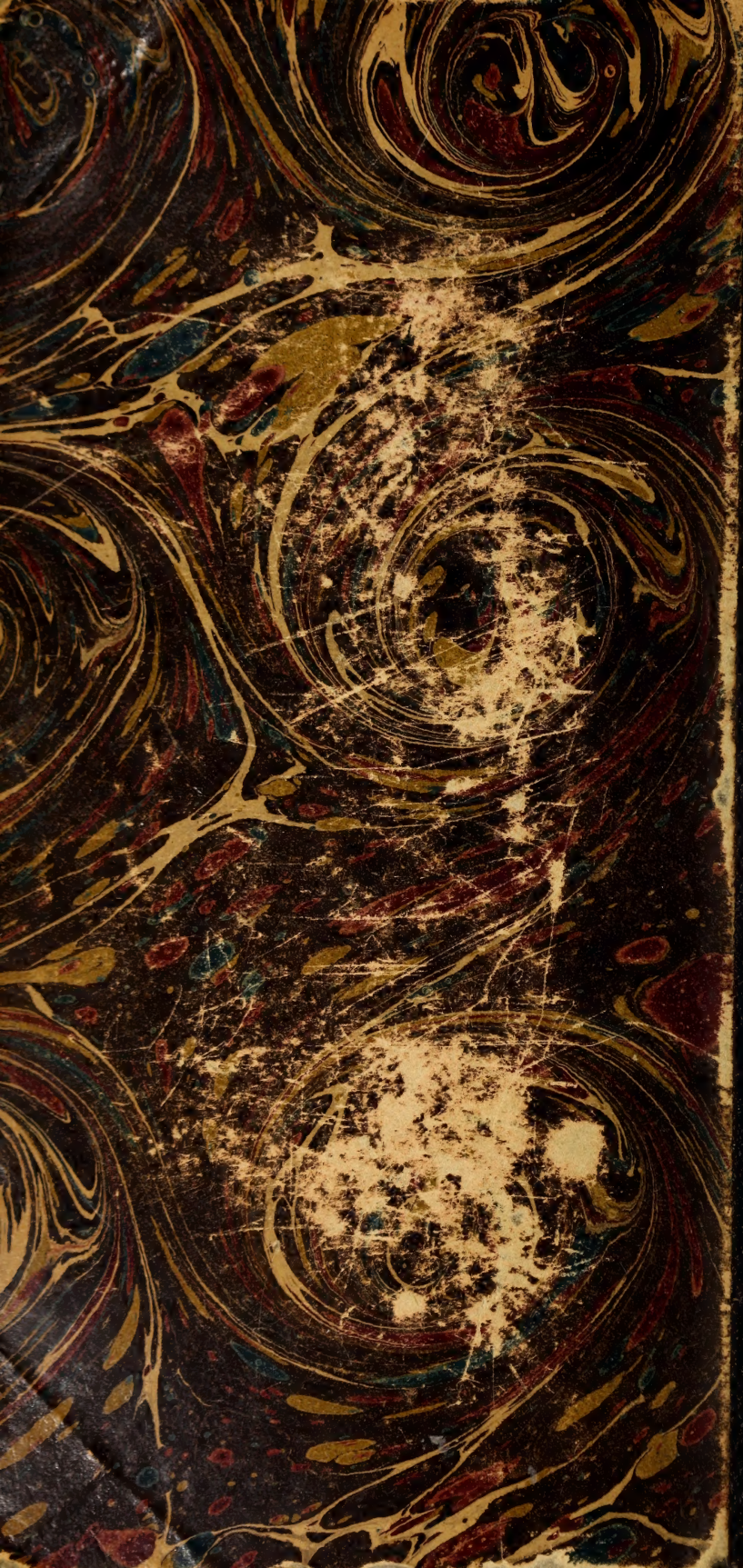
V

22967

Malebranche, Nicolas de
De la recherche de la verité. Vol.1.

Philos
M245d

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU